

Pascal

Estudio introductorio
Alicia Villar Ezcurra

Pensamientos



GREDOS

BLAISE PASCAL

PENSAMIENTOS

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ALICIA VILLAR EZCURRA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

ALICIA VILLAR EZCURRA

BLAISE PASCAL, PENSAR SIN LÍMITES

Ni la vida ni el pensamiento de Pascal dejan indiferente al lector que se adentra en su obra. Hombre de contrastes, polémico y apasionado, su personalidad y sus ideas han suscitado tanto amores como odios, tanto filias como fobias. Unos destacan su papel como científico innovador inserto en la modernidad; otros, su dimensión trágica y su vinculación con la tradición. No es fácil comprender a un matemático místico.

Sin embargo, nadie discute su talento como escritor. Es un clásico de la lengua francesa que seduce por la viveza de sus descripciones, por su ironía unas veces, por su desgarro otras. Sus escritos desvelan las miserias y los anhelos del corazón humano e incitan a seguir preguntando por aquello que de puro insondable pensamos inexistente o a reformular como un enigma lo que creíamos saber.

Este estudio aspira a presentar los distintos perfiles de esta personalidad compleja. En primer lugar se expone su trayectoria vital e intelectual, en su contexto histórico, lo que permite comprobar la novedad de sus planteamientos en algunos casos y su apego a la tradición en otros, la audacia de sus descubrimientos científicos y la vehemencia de sus polémicas religiosas, reflejada en *Las provinciales*. Después se abordan las reflexiones centrales de sus *Pensamientos*, un laberinto de fragmentos que precisa de brújula y cuya profundidad no es posible medir, según advertía Henri Bergson. De hecho, aunque Pascal no creó escuela, sus escritos, como los grandes clásicos, han acompañado la meditación sobre los temas esenciales de todo tipo de lectores que saben que las respuestas, si es que las hay, habitan en el propio interior. Si al final se ha logrado esbozar el perfil humano —«demasiado humano»— de Pascal y descifrar algunas de las claves de su pensamiento, este texto habrá cumplido su objetivo. Debo un recuerdo a José Luis Aranguren por su valiosa introducción a las *Obras completas* de Pascal en 1981.

VIDA Y OBRA

El siglo XVII, en Francia, es la época de Luis XIII y de Richelieu, de Luis XIV y de Mazarino, de las tragedias de Corneille y de Jean Racine. La primera mitad del siglo es una época de guerras civiles (La Fronda, entre 1648 y 1653) y conflictos religiosos que perviven en la era de la Contrarreforma. Son tiempos de confusión en los que René Descartes, después de dudar de todo, querrá escapar del escepticismo de Michel de Montaigne buscando evidencias por medio de la razón. Pascal se dedicó a la ciencia casi toda su vida, pero además fue muy consciente de los límites de la razón y de los peligros de un craso cientificismo.

Formación intelectual y primeros descubrimientos científicos

Nacido en Clermont (la actual Clermont-Ferrand) en 1623, hijo de Étienne Pascal y Antoinette Begon, Blaise Pascal tuvo dos hermanas: Gilberte, la mayor, y Jacqueline, más pequeña que él, a quien siempre estuvo muy unido. La madre murió cuando Pascal tenía tres años, y al poco tiempo su padre decidió dedicarse por completo a ser su maestro. Desde pequeño Pascal dio muestras de una inteligencia extraordinaria, según el relato de sus biógrafas,[1] su hermana Gilberte y su sobrina Marguerite Périer. No fue nunca a ninguna escuela, colegio ni universidad, sino que recibió una educación privada, digna de la que podía recibir un joven aristócrata adinerado, pero bajo la guía y el afecto de su propio padre. Magistrado de una amplia cultura, siempre atento a los últimos descubrimientos científicos, Étienne Pascal

[1] La biografía de Pascal escrita por su hermana Gilberte, *Vida de Monsieur Pascal escrita por Madame Périer*, se puede consultar en la edición de L. Lafuma, *Oeuvres complètes*, 1963. La que escribió su sobrina Marguerite Périer, hija de Gilberte, se puede consultar en B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, I. Estos escritos, junto a la biografía de Jacqueline Pascal, compuesta también por Gilberte, la correspondencia completa de Pascal y la bibliografía secundaria han sido la guía principal para la presentación de la vida de Pascal que aparece en este estudio introductorio. La biografía escrita por Madame Périer, probablemente en 1662 y publicada en 1684, ha de ser contrastada con otros documentos, pues insiste en exceso en los aspectos «piadosos» de la vida de su hermano y, al igual que la biografía de Marguerite Périer, su relato tiene cierto aire de leyenda familiar. A propósito del valor histórico de la biografía de Gilberte, puede consultarse el estudio muy bien documentado de Ph. Sellier, 1999, págs. 29-48.

vendió en 1631 su cargo, se retiró a París y decidió entregarse «en cuerpo y alma» a la educación de sus hijos y a las ciencias. Siguió una serie de máximas educativas innovadoras para su época, entre otras, que el niño «no se sintiese nunca inferior a su trabajo». Por este motivo, distanciándose de las prácticas del momento, «no quiso enseñarle el latín hasta que tuvo doce años, para que lo aprendiese con más facilidad». Mientras tanto, le hablaba de todas las cosas que creía que era capaz de entender, como las lenguas, que «se las había resumido en gramáticas por medio de ciertas reglas». Después, le hacía interesarse por los «efectos extraordinarios de la Naturaleza», como por ejemplo la pólvora, y por todo aquello que pudiera despertar su curiosidad, como los sonidos y sus efectos.

Uno de los primeros resultados de esa nueva educación que cultivaba la curiosidad intelectual se manifestó muy pronto en el terreno de la geometría. Su padre aún no le había iniciado en ese saber, temeroso de que eso «le hiciese descuidar el latín y las demás lenguas en que quería perfeccionarle». Convencido de la necesidad de seguir su cuidadoso plan fijado de antemano, Étienne sólo consintió en aclararle el objeto de las matemáticas. Le indicó que se trataba de dibujar figuras exactas y de precisar las relaciones que tienen entre sí. Movido por su curiosidad, quizás estimulado por la prohibición de su padre, en su cuarto de juegos Pascal comenzó a entretenerse dibujando con carbón figuras sobre las baldosas del suelo y buscando las relaciones de las distintas figuras. Asignaba nombres que él mismo inventaba: llamaba barra a la línea, redondel al círculo, y de los nombres deducía axiomas hasta llegar a demostraciones. Así, llegó a formular la trigésimo segunda proposición de Euclides, momento en el que le sorprendió su padre.

Asombrado, Étienne preguntó a su hijo qué es lo que buscaba, a lo que Pascal respondió que había llegado a determinadas verdades, «sus axiomas», siguiendo sus propias preguntas y descubrimientos. La biografía de Gilberte resume la comprensible reacción de su padre: «quedó tan espantado de la grandeza y la fuerza de aquel talento» que llamó de inmediato a su amigo el sabio Jacques Le Pailleur para que presenciara en directo «lo que [Blaise] había descubierto, por lo que se podía decir en cierto modo que había inventado las matemáticas». A partir de ese momento, abierta ya la veda del saber matemático, Étienne facilitó a su hijo la lectura de Euclides en sus «horas de descanso». Además, le permitió asistir con él a las reuniones semanales a las que acudían los sabios más eminentes a exponer

sus trabajos.[2] Sin duda, a lo largo de su vida y tal como le había incitado su padre desde muy niño, Pascal nunca dejó de sentir curiosidad por el saber y una cierta fascinación por descubrir él mismo las razones ocultas de las cosas. Aún niño redactó un *Tratado sobre los sonidos*, que lamentablemente se perdió.

A los dieciséis años resolvió un problema matemático que había ocupado a los sabios desde la antigüedad: el llamado problema de Apolonio. Expuso primero sus resultados en un resumen que se dio a conocer a modo de pasquín, procedimiento frecuente en la época. Ahí también anunciaba un tratado completo, cuya terminación fue postergada y que nunca llegó a imprimirse, a pesar de la recomendación de amigos y especialistas. En 1640 publicó un *Ensayo sobre las cónicas*, preludio de ese tratado, y se dice que Descartes no acababa de creer que una persona tan joven hubiera resuelto un problema de tal dificultad. Su trabajo, próximo al de Gérard Desargues, se adentraba en la geometría proyectiva. De este tratado sólo se conservan algunas hojas y notas.[3] De hecho, aunque la obra matemática de Pascal fue considerable, gran parte de sus hallazgos originales y sus anotaciones se perdieron.

Con los años, su padre ampliaba su instrucción y le hablaba de la lógica y de la física al tiempo que avanzaba en el conocimiento del latín y del griego. Pascal prosiguió su carrera de inventos de muy diversa clase, como un nuevo Arquímedes. Su curiosidad le hizo ocuparse también por lo concreto y por las aplicaciones prácticas de sus hallazgos. Volcado en el trabajo intelectual, apenas lo interrumpió a lo largo de su vida, a pesar de presentar problemas de salud desde los dieciocho años.

En 1638, la vida de la familia cambió a consecuencia de una serie de conflictos de índole política. En aquellos momentos, el estado del Tesoro Real impedía pagar regularmente las rentas de unos bonos del ayuntamiento y Étienne Pascal, entre otros, protestó al canciller por esta situación abusiva. Como respuesta, el cardenal Richelieu ordenó

[2] Marin Mersenne (1588-1648) había fundado en 1635 la Academia Parisiense. Entre los primeros fundadores se incluía a Étienne Pascal, que había logrado un cierto reconocimiento como matemático, Gilles de Roberval, Gérard Desargues y Pierre Gassendi.

[3] Étienne Périer, sobrino de Pascal, comunicó en 1675 a Leibniz que el manuscrito se hallaba en condiciones de «ser impreso». Después de la muerte de Étienne Périer, en 1680, nadie en la familia se interesó por las matemáticas ni en la publicación del manuscrito, que finalmente se perdió. (B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, Introducción, pág. XXVI).

que los cabecillas de la protesta fueran encarcelados en La Bastilla, por lo que Étienne Pascal decidió huir y ocultarse en Auvernia. Un año más tarde, en el mes de abril, se presentó una ocasión un tanto rocambolesca para obtener el perdón del cardenal en el que su hija pequeña, Jacqueline, desempeñó un papel decisivo y sorprendente.

Durante el tiempo en el que la familia vivió en París, los Pascal se habían vinculado con los duques de Roannez y con la duquesa d'Aiguillon, sobrina de Richelieu. Ella había introducido a Jacqueline Pascal en la corte de Ana de Austria, por su facilidad para componer versos desde que era muy pequeña. El cardenal Richelieu, a quien apasionaba el teatro, quiso ver una comedia representada por niños, y madame d'Aiguillon se ocupó de organizar la actuación y contó con Jacqueline como una de las actrices. El 3 de abril de 1639 se representó *El amor tiránico* de Madeleine de Scudéry ante Richelieu y la brillante actuación de Jacqueline se ganó aplausos entusiastas, por lo que el propio cardenal quiso felicitarla; Jacqueline aprovechó la ocasión para pedir el perdón de su padre que el cardenal le concedió sin dudar.

Obtenido el perdón, en otoño de aquel mismo año Étienne Pascal fue nombrado comisario delegado en Normandía para recaudar impuestos con destino al mantenimiento de las tropas. El cargo no dejaba de tener sus riesgos, pues frecuentemente los recaudadores eran presa de las iras de los empobrecidos y coléricos contribuyentes. El joven Pascal ayudaba a su padre en los largos cálculos aritméticos que su función requería, y gracias a ello realizó uno de sus primeros y más conocidos inventos: a los diecinueve años, en 1642, el mismo año que murió Galileo, Pascal construyó la llamada «máquina de aritmética» o *pascaline*, una de las primeras calculadoras y un primer esbozo de inteligencia artificial. Genio teórico y práctico, capaz para lo abstracto pero atento siempre a los detalles y a las aplicaciones de sus descubrimientos científicos, dedicó varios años a este invento a fin de asegurar su correcto funcionamiento.

La primera conversión

El año 1646 fue decisivo para la familia Pascal: es la fecha de su conversión religiosa, que se produjo de un modo muy circunstancial. Un día de invierno, Étienne Pascal recibió el aviso de que unos hombres se iban a batir en duelo a las afueras de Ruán, y no dudó en tratar de

detenerlos, pues creía que su autoridad y su reputación le permitirían mediar y evitar el altercado. El día era muy frío, y como todos los caminos estaban cubiertos por el hielo y las carrozas no podían circular, decidió ir a pie. De camino, resbaló y se rompió la cadera. La lesión era grave y la familia recurrió a los hermanos Deschamps, conocidos entonces por su destreza en la rehabilitación de las fracturas de huesos. Los cuidados se prolongaron durante tres meses, y en ese período de tiempo los hermanos Deschamps,[4] vinculados directamente con los jansenistas y con el monasterio de Port-Royal —del que se hablará más adelante—, no sólo cuidaron de las lesiones del padre, sino que se consagraron a la conversión de la familia mediante la lectura de obras de Cornelio Jansenio, del abat de Saint-Cyran y de Antoine Arnauld.[5] Al parecer, lamentaban que los Pascal se preocuparan únicamente de cultivar las ciencias humanas y descuidaran su vida espiritual, y a éstos también les impactó la vida ejemplar de los Deschamps.

En aquellas fechas, Blaise ayudaba a su padre en sus funciones de recaudador de impuestos y actuaba como intermediario entre éste y el canciller, a la vez que proseguía sus estudios sobre las cónicas y sobre el diseño de la máquina de aritmética. Mantenía amistad con amigos de su edad, interesados como él en las matemáticas y en la física. Por su parte, Jacqueline seguía escribiendo poesía y frecuentaba la casa de Pierre Corneille, y el compositor Michel Lambert ponía música a sus poemas; años atrás había obtenido un premio por una de sus composiciones.

Los Deschamps primero se sintieron interesados por Blaise: valoraron su inteligencia excepcional, mantuvieron largas conversaciones con él y le iniciaron en la lectura de los libros citados. Con todo,

[4] Los hermanos Deschamps habían tenido una juventud «agitada». Utilizaban la espada como resolución de los conflictos y eran conocidos por su «bravura». En 1643, el cura de Rouville, Jean Guillebert, dirigido espiritualmente por Saint-Cyran, había aconsejado a los hermanos la obra de Arnauld *Sobre la comunión frecuente*. Ahí descubrieron un cristianismo exigente. A partir de entonces, Charles Deschamps hizo edificar sobre sus tierras un pequeño hospital, al igual que hizo su hermano. Se vincularon al monasterio de Port-Royal, y el hermano mayor, a partir de 1651, perteneció al grupo de los Solitarios. (*Cf.* M. Le Guern, 2003, pág. 16.)

[5] La *Vie de Jacqueline Pascal* escrita por Gilberte cita estos autores. Los libros leídos podrían ser los siguientes: El *Discurso sobre la reforma del hombre interior* de Jansenio, y el *Tetrateucus*, comentario de los cuatro Evangelios y fuente principal del *Resumen de la vida de Jesucristo*, escrito posteriormente por Pascal. De Saint-Cyran, la *Teología familiar* y el primer tomo de las *Cartas cristianas y espirituales* (1645). De Arnauld, su libro *Sobre la comunión frecuente* (1643). (*Cf.* M. Le Guern, 2003, pág. 19.)

los especialistas estiman que la conversión de Pascal fue más intelectual que afectiva y supuso la adquisición de una cierta cultura religiosa que Étienne Pascal había descuidado. Después se produjo la conversión de Jacqueline, ésta sí intensa y profunda, pues la orientación de su vida cambió radicalmente a partir de entonces. Con veintiún años decidió «abandonar el mundo», y durante los años siguientes luchó para que le permitieran ingresar como religiosa en Port-Royal. Finalmente, la conversión del padre tuvo un signo distinto: supuso «una reflexión sobre su práctica religiosa», en la que hasta entonces «no había pensado demasiado», según palabras de Marguerite Périer. Por último, a finales de ese mismo año la hermana mayor, Gilberte, y su marido Florin Périer, que vivían en Clermont, acudieron a Ruán y también se interesaron por el movimiento de Port-Royal. Años después, sus hijos estudiaron en las llamadas Pequeñas Escuelas que ahí se organizaron. El día a día del resto de la familia no varió tanto: Blaise comenzó a interesarse por los experimentos en torno a la existencia del vacío, a los que se dedicó durante varios años. Sin embargo, no se olvidó de los asuntos religiosos, y su carácter combativo en este terreno se puso de manifiesto con un primer incidente: la denuncia de Jacques Forton, doctor en teología y señor de Saint-Ange.[6]

Este personaje, antiguo capuchino secularizado, al parecer era un tanto peculiar y había dado que hablar en los salones de París. En enero de 1647 había llegado a Ruán a fin de que se le asignara la parroquia de Crosville y se había alojado en casa del procurador general del Parlamento de Normandía. En febrero coincidió con Pascal y dos de sus amigos:[7] los tres jóvenes habían leído el libro de Forton sobre *La conducta del juicio natural* y se habían escandalizado por su postura, pues primero mantenía una extraña filosofía natural y después pretendía demostrar racionalmente misterios como el de la Encarnación o el de la Trinidad, en un exceso de teología especulativa. Pascal y sus amigos,

---

6 Con ello, Pascal parece convertir en realidad sus observaciones vertidas en el *Prefacio sobre el Tratado del vacío*, del que más adelante hablaremos, a propósito de cómo fustigar «la insolencia de los que quieren innovar en teología». Se perfila un Pascal innovador en ciencia y beligerante en teología. Pascal había iniciado sus investigaciones sobre el vacío los meses de enero y febrero de 1647, de febrero a abril estuvo ocupado con la denuncia a Forton.

7 Raoul Hallé de Monflaines y Adrien Auzout; este último, matemático, astrónomo y físico, fue uno de los primeros miembros de la Academia de las Ciencias. Filósofo cristiano y discípulo de Gassendi, había adoptado la física de Epicuro. Al parecer la idea de la denuncia de Forton partió de Hallé de Monflaines. (*Cf.* M. Le Guern, 2003, pág. 13.)

iniciados en la espiritualidad de Saint-Cyran y convencidos de la necesidad de mantener la pureza del cristianismo, quisieron comprobar la sinceridad y la ortodoxia de Forton en un momento en el que imperaba un cierto laxismo a la hora de obtener beneficios eclesiásticos. Les parecía escandaloso y una especie de simonía asignar una parroquia a una persona con ideas extravagantes y mantuvieron varias conversaciones con él, acompañados por un doctor de la Sorbona. Después, Pascal y sus amigos denunciaron al arzobispo de Rúan al señor de Saint-Ange y, guiados por las ideas de Saint-Cyran sobre la formación que había que exigir a los sacerdotes de cara a sus fieles, solicitaron su retractación. Finalmente, antes de tomar posesión de la parroquia Forton tuvo que retractarse de las proposiciones que se le habían atribuido: el asunto había mantenido ocupado a Pascal durante tres meses.

La «primera conversión» y la beligerancia religiosa que se aprecia en el asunto Forton no interrumpieron sus investigaciones sobre el vacío, iniciadas en el otoño de 1646 y que se prolongaron durante seis años. Empleó tiempo y energías e implicó a colaboradores en sus experimentos innovadores. Pascal no fue un solitario, y la abundancia de amigos, los distintos proyectos que con ellos emprendió y la duración de su amistad desmienten la versión que algunos han dado de su personalidad. Los familiares y amigos fueron centrales en su vida, y se apoyó en ellos tanto en sus polémicas religiosas como en sus investigaciones científicas, como se verá más adelante.

En realidad, aunque sus biógrafas daten su primera conversión en 1646, se trató sólo del despertar de un interés inicial. De hecho, un año después, en 1647, cuando su hermana Gilberte le pidió dirección espiritual, Pascal confesó que, si bien se alegraba por su conversión, no quería arriesgarse a darle consejos: si lo hiciera, «haría una acción temeraria más que caritativa». Temía la desgracia que amenazaba «a un ciego que conduce a otro ciego», pues él mismo sentía necesidad de contar con un director espiritual, una persona docta y cercana a los Santos Padres, como aconsejaba Arnauld. Pascal acudió entonces a Antoine de Rebours, que conocía por las reuniones con Marin Mersenne. Rebours se había retirado a Port-Royal y era, junto con Antoine Singlin, el confesor de las religiosas del monasterio, pero los primeros encuentros de Pascal con Rebours estuvieron plagados de malentendidos: Rebours pensaba que Pascal estaba más interesado en encontrar respuestas intelectuales que en la conversión religiosa.

En septiembre de ese mismo año Descartes, de paso por París, anunció su interés por visitar a Pascal. Blaise, que no estaba seguro de

estar en condiciones de mantener una larga conversación con él, pidió a Gilles Personne de Roberval que se sumara al encuentro y se ocupara de enseñarle el funcionamiento de su máquina aritmética. El primer encuentro se produjo el 23 de septiembre: Descartes llegó acompañado de varias personas[8] y Pascal le recibió junto con Roberval. Al parecer, Descartes, que escuchó atento la explicación del funcionamiento de la máquina, no se interesó especialmente por el artefacto y la conversación entre los dos sabios se centró en el problema del vacío: Descartes mantenía que la materia sutil ocupaba el espacio vacío y discutió sobre el tema con Roberval. Al día siguiente Descartes volvió a visitar a Pascal en su casa, pero esta vez para poner a su disposición sus conocimientos médicos y recomendarle que siguiera guardando cama.

A finales de 1647, su hermana Jacqueline decidió «renunciar» al mundo. Desde el contacto de la familia con los hermanos Deschamps, Jacqueline y Blaise acudían juntos a Port-Royal a escuchar a Singlin. Es comprensible que Jacqueline comunicara primero la decisión a su hermano, buscando su comprensión y apoyo ante su padre. En principio Blaise la animó a que fuera dando pasos adelante y Jacqueline acudió a Singlin, con el fin de que juzgara si era adecuada para ser religiosa. Singlin confesó a Pascal que pocas veces había visto una vocación tan clara y decidida.

En 1648, Jacqueline decidió ingresar como religiosa en Port-Royal, pero para ello precisaba la autorización de su padre, que tenía sus propios planes para su hija, como era habitual en la época. Étienne, que pasaba por una época difícil,[9] no aceptó la decisión de Jacqueline, y aunque se alegró de su conversión religiosa, le prohibió que siguiera relacionándose con Port-Royal. Jacqueline, en su insistencia, sólo consiguió que su padre no aceptara proposiciones de matrimonio en su nombre. Sólo podía relacionarse con Port-Royal por medio de la correspondencia con Singlin y la madre Agnès, y aunque vivía en la casa

[8] M. de Habert, M. de Montigny y su hijo, así como otros jóvenes. *Cf. Vie de Jacqueline Pascal*, en B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, I, pág. 15.

[9] Desde hacía años, Étienne Pascal estaba intranquilo. En mayo de 1648 había comenzado la Fronda parlamentaria, un período de revueltas populares a favor del Parlamento. Sus funciones como comisario le vinculaban al poder del rey, por mucho que mantuviera buenas amistades en los ambientes parlamentarios. El 13 de mayo, la reina y Mazarino cedieron a la presión del Parlamento y el 13 de julio de 1648 una declaración del rey revocó todas las comisiones extraordinarias, incluso las de los intendentes de justicia en las provincias del reino. Con ello finalizaron las funciones de Étienne Pascal en Ruán.

familiar, llevaba una existencia casi monacal: se cortó el pelo, cambió sus ropajes y se encerró en su cuarto, dedicada a la lectura y a la meditación; su vida se inspiró en los ideales ascéticos y monásticos.

Tres años después, el 24 de septiembre de 1651, Étienne Pascal murió. Su hija Jacqueline le había cuidado día y noche. En tal ocasión, Blaise escribió a su hermana Gilberte y a su cuñado una carta en la que reflexionaba sobre la muerte de su padre en términos cristianos. Ahí revela sus sentimientos filiales y religiosos, y confiesa que si en determinadas circunstancias le hubiera faltado su padre, «el mundo entero hubiera desaparecido con él». Con todo, contrapone la visión de la muerte de los estoicos, que no cuentan con esperanza alguna, con la que anuncia Jesucristo, mediador de los hombres. Sin Jesucristo, la muerte es una cosa horrible e inconsolable; con Él, la muerte y los sufrimientos se transforman por medio de la resurrección. Afrontar la muerte como cristianos es esperar que el cuerpo sea «templo inviolable del Espíritu» y no sólo «carroña infecta».

Una vez fallecido el padre, Jacqueline no vio razón para demorar su ingreso en Port-Royal, pero entonces fue Pascal quien se opuso. Muy unido a su hermana y entristecido por la muerte de su padre, temía la soledad y la separación definitiva de su hermana, por lo que le pidió que esperara un tiempo, al menos un año. Además, Jacqueline reclamó su parte de herencia como dote para ingresar en el monasterio de Port-Royal, aspecto que silencian sus biógrafas. La oposición frontal de su hermano se mantuvo durante un tiempo, y no sólo por razones económicas, ya que la herencia del padre no podía hacerse efectiva inmediatamente. Blaise quería acostumbrarse antes a vivir sin su padre, a quien siempre había estado unido, y puesto que Jacqueline vivía en la casa familiar prácticamente retirada, no entendía su urgencia por ingresar en Port-Royal. A pesar de las reticencias de su hermano, unos meses después, el 4 de enero de 1652, Jacqueline inició un retiro en el monasterio. Finalmente, Blaise, resignado al comprobar el empeño y la tristeza de su hermana, aceptó su decisión y el pago de la dote, a la que se oponían también los Périer. El 5 de junio de 1653 profesó como religiosa, y Pascal asistió a la ceremonia. La hermana de Sainte-Euphemie, como se llamó a partir de entonces, llegó a ser directora de las Pequeñas Escuelas de Port-Royal, y su hermana Gilberte le dedicó también la biografía ya mencionada.

El período mundano

El siguiente período de la vida de Pascal es calificado como período mundano, aunque lamentablemente sus biógrafas facilitan pocos datos, lo que hace difícil calibrar su importancia. Su hermana y su sobrina, siempre preocupadas por preservar la memoria de Blaise como un austero santo próximo al jansenismo, apenas aportan datos concretos, y los pocos que detallan tampoco coinciden. Gilberte advierte, en tono de excusa, que hacía ya años que la extrema dedicación de su hermano a los estudios había minado su frágil salud: dolores intensos de cabeza, problemas estomacales que hacían que sólo pudiera ingerir líquidos... Desde 1647 los médicos le habían recomendado que renunciara a sus habituales ocupaciones y «se dedicara a los asuntos habituales del mundo», y ésta es la razón —precisa Gilberte— que le llevó más tarde a frecuentar la corte y, a su parecer, pasar «el tiempo de su vida peor empleado».[10] Marguerite Périer coincide en señalar que se dedicó al mundo, al placer y a la diversión, aunque «sin ningún vicio», y añade un nuevo dato: pensó en casarse y tomar un cargo, e incluso tomó sus medidas «sobre uno y otro punto». El círculo de amigos de Pascal se componía de Damian Mitton, Antoine Gombaud (caballero de Méré) y un noble, el duque de Roannez, que le puso en contacto con las altas esferas. Los dos primeros eran librepensadores y aficionados al juego, con lo que la diversión parecía asegurada.

En realidad, se sabe poco de la vida de Pascal durante ese período, que algunos especialistas inician en 1651. En septiembre de 1654 comenzó de nuevo a dedicarse a la creación matemática, con el propósito de calcular lo incalculable: el azar. Al parecer, fue Méré el que le planteó a Pascal sus dificultades en el juego, que dieron lugar a la llamada «regla de los repartos» para los juegos inacabados. Con ello Pascal contribuyó de un modo decisivo al nacimiento de una nueva rama de la matemática: la «geometría del azar», según su propia expresión. Así, trataba de unir el «rigor de las demostraciones de la ciencia con la incertidumbre del azar, conciliando cosas en apariencia contrarias», *(es-*

[10] *Vida de Monsieur Pascal.* Su hermana precisa que «aunque la misericordia de Dios le preservó de los vicios, tenía un aire mundano muy diferente al del Evangelio». Para J. Mesnard, el período mundano se inició en enero de 1652 cuando Jacqueline ingresó en Port-Royal. Debió de frecuentar la corte de junio a febrero de 1653.

crito dirigido a la Academia parisiense). Su correspondencia con Pierre de Fermat sobre el tema y su *Tratado del triángulo aritmético* (julio-agosto) constituyeron los primeros pasos del cálculo de probabilidades.

La segunda conversión

Desde septiembre de 1654, Pascal experimentaba un cambio ostensible: «se sentía a disgusto en el mundo». Nada parecía satisfacerle, según confesó en una carta a su hermana Jacqueline de ese mes. El origen de este cambio de estado de ánimo se desconoce: algunos testimonios señalan un accidente que Pascal sufrió en el puente de Neully, aunque es imposible conocer la causa exacta, que Pascal no reveló nunca a nadie. Lo cierto es que la noche del 23 de noviembre de 1654 se produjo un cambio, calificado como una conversión religiosa, o una «visión», según dijeron después sus familiares. Lo increíble aconteció, y el mismo Pascal dejó el recuerdo de lo que le ocurrió esa noche en un texto conocido como el *Memorial*,[11] publicado por primera vez en 1740, que después se incluyó en la edición de los *Pensamientos* (fragmento 913 de la edición de Lafuma [en adelante L.]). Escrito de su puño y letra, Pascal anotó inmediatamente lo experimentado en un trozo de papel. La agitación se refleja en una escritura apenas legible. Más tarde copió el texto en un pergamino y destacó algunas palabras, las esenciales: fuego, Dios, Jesucristo, grandeza. Añadió correcciones, referencias bíblicas y unas frases finales. Además, prolongó algunas líneas con trazos horizontales, como si le faltaran palabras para expresar lo esencial. Es la versión que aquí se cita (L. 913).[12] Para no olvidar lo ocurrido y según costumbre de aquel entonces, Pascal ocultó los dos escritos en el dobladillo de su chaqueta, en la manga, tras envolver con pergamino el trozo de papel originario. Guardó cuidadosamente los escritos hasta el final de su vida, ocho años después, y cada vez que se cambiaba de chaqueta cosía y descosía él mismo el dobladillo, como si quisiera grabarlo en su propia piel.

---

[11] El término *Memorial* corresponde en realidad a dos manuscritos de Pascal: el original, que se conservó, y la copia en el pergamino, que se perdió, aunque se dispone de una transcripción. H. Gouhier (1996, cap. 1, págs. 11-65), algunos de cuyos análisis se recogen en este apartado, ha investigado este texto. *Cf.* también E. Morot-Sir, 1996, cap. 7, Ph. Sellier, 1999 y J. Mesnard, 1976.

[12] La traducción de R. Dampierre incluye las citas de las Escrituras que figuran en la copia del pergamino (Jeh 20, 17 y Jer 17) en nota a pie de página.

Pocos días después de su muerte, un sirviente de la casa encontró en su chaqueta el pergamino y el papel escrito. Nadie en vida de Pascal conoció lo que escondía como un secreto, y Gilberte tampoco quiso darlo a conocer. Se cumple así el dicho de que la interioridad no puede ser exhibida más que a riesgo de esfumarse. Como bien advirtió Søren Kierkegaard, es como una ortiga que quema a quien la toca. Merece la pena detenerse ahora en este documento de importancia decisiva para comprender la evolución posterior de Pascal:

El año de gracia de 1654.

Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente papa y mártir y otros en el Martirologio.

Víspera de san Crisógono mártir y otros.

Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche.

Fuego

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios.

Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz.

(Dios de Jesucristo)

Dios de Jesucristo.

Deum meum et deum vestrum. (Rut 1, 16.)

Tu Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, excepto Dios.

No se le encuentra más que por las vías enseñadas en el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

Me he separado (del mundo).

Dereliquerunt me fontem aquae vivae. (Jer 2, 13.)

Dios mío, ¿me abandonarás?

Que yo no esté separado de él eternamente.

Esta es la vida eterna, que te reconozcan único verdadero Dios y aquel que tú has enviado Jesucristo.

Jesucristo.

Jesucristo.

Me he separado de él, he huido de él, he renunciado a él, le he crucificado.

¡Que jamás sea separado de él!
Sólo se conserva por las vías enseñadas en el Evangelio.
Renunciación total y dulce.
Etc.
Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
Eternamente gozoso por un día de sufrimiento en la tierra.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

En el texto no falta ningún detalle: el año, el día, la hora, cuya duración exacta quiere precisar. Algunos han hablado de misticismo; otros, de un momento de fe en estado puro. Ante él se abrió un nuevo plano y la exigencia de un compromiso mayor. Pascal quiso fijar una experiencia irrepetible, definitiva, misteriosa y real al tiempo; es el nuevo pilar que sustentará su existencia a partir de entonces.

El *Memorial* es un texto también repleto de silencios, en el que abundan las frases cortas, y las citas corresponden a varios pasajes de las Escrituras. Gilberte no parece exagerar cuando precisa que su hermano se sabía muchos pasajes de las Escrituras de memoria. La palabra con la que comienza el texto, «fuego», parece resumirlo todo y da cuenta de una vivencia que abrasa. Rememora la escena del arbusto ardiente, cuando Dios envía a Moisés a liberar a su pueblo y se revela como el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (Éx 3, 6). Pascal no se relaciona en ese momento con el concepto o la idea de Dios, el Dios de los filósofos y sabios, sino con el Dios de las Escrituras: el Dios que toma la iniciativa y se manifiesta en la historia de los hombres, un Dios no de muertos, sino de vivos.

En el escrito se recogen también las palabras de Cristo: *Deum meum et Deum vestrum*, que evocan la escena en la que María Magdalena encuentra el sepulcro vacío. Cristo le dice: *Noli me tangere* y anuncia que vuelve al Padre, «a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20, 17). Aquí, como en la escena del arbusto ardiente, en un primer momento, tampoco se reconoce a Dios. Finalmente, según indica Henri Gouhier, la tercera referencia bíblica: «Tu Dios será mi Dios», alude al pasaje en el que Ruth afirma: «[...] donde vayas yo iré; donde habites también yo habitaré. Tu pueblo es mi pueblo y tu Dios será mi Dios» (Rut 1, 16). Las tres escenas invocadas por Pascal se refieren a la revelación de Dios al hombre en tres momentos distintos, según la tradición judeocristiana: Abraham, Ruth y Cristo.

La revelación provoca sentimientos de certeza, palabra que se repite dos veces, y de ahí brotan los sentimientos de paz y de alegría,

que cita cinco veces. La alegría, sentimiento desbordante, suscita llantos, la conjunción de dos emociones contrarias, la vivencia excepcional de plenitud: es la reacción ante la esperanza de estar eternamente alegre, como finaliza el texto. Lejos de la tristeza que a juicio de Leszek Kolakowski caracteriza la religión de Pascal, la confianza en el cumplimiento de la promesa hace sentir al alma que Dios es su único bien. En los *Pensamientos* abunda en ello y afirma que sólo es feliz el auténtico cristiano (L. 357).

Tras la certeza y la alegría del momento fugaz, se pregunta por el futuro y recuerda su propio pasado. Anota la frase: *Deliquerunt me fontem aquae vivae* (Jer 2, 13).[13] Admite que en otros tiempos ha abandonado voluntariamente, «ha huido, ha negado» al Dios del Evangelio. La pregunta: «Dios mío, ¿me abandonaréis?», rememora el grito de Cristo en la cruz (Mt 27, 46). Por eso suplica «no ser abandonado nunca» y promete «olvido del mundo y de todo lo que no sea Dios».[14] Es el sello de una promesa que cierra su nueva visión de la realidad y su valor. Anuncia la sumisión a Jesucristo y a su director espiritual como expresión de esa «renuncia total y dulce». En la copia del pergamino añade dos nuevas referencias, la frase: «Eternamente gozoso por un día de sufrimiento en la tierra» parece expresar la consecuencia que después se desarrollará en el argumento de la apuesta, y la cita «non obliviscar sermones tuos», recoge el salmo 118, uno de sus favoritos, que expresa la sumisión a la palabra de Dios.

En resumen, en el texto se distinguen tres tiempos característicos de la espiritualidad de Pascal: la plenitud del reconocimiento y la certeza, el temor de la separación, y el momento de la renuncia y la reconciliación. Una vez descubierto un nuevo plano de realidad —el propio del estado religioso—, de nuevo, como en Kierkegaard, no cabe más que relacionarse sin medida alguna con lo absoluto, y de modo relativo con lo finito. No hay comparación posible entre dos realidades tan distintas: Dios y el mundo, lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, lo sobrenatural y lo natural; son dos realidades inconmensurables entre las que no hay una continuidad lógica o lineal. En los *Pensamientos* dirá: «La distancia infinita de los cuerpos a los espí-

[13] «Me han abandonado, a mí que soy la fuente de agua viva.» La frase rememora el lamento de Jeremías por el abandono de Dios por parte de los judíos.

[14] La última anotación del *Memorial*, según la copia en el pergamino, precisa: «[...] observaré tus preceptos, no me abandones por completo». (H. Gouhier, 1996, pág. 40.)

ritus representa la distancia, infinitamente más infinita, de los espíritus a la caridad porque ésta es sobrenatural» (L. 308). Insiste en que el encuentro personal con Dios sólo puede permanecer por las vías «indicadas por el Evangelio», y éste es el principal descubrimiento que se expresa en el *Memorial*: sólo conocemos a Dios por medio de Cristo. Como repetirá en los *Pensamientos*, por su mediación descubre la «grandeza del alma humana».

A partir de entonces se manifiesta un giro en la vida de Pascal. Poco después, en enero de 1655, se retira tres semanas al monasterio de Port-Royal, y ahí mantiene una *Conversación con Monsieur de Saci*, confesor de las religiosas. Sin el *Memorial* no puede comprenderse la fuerza que inspira el conjunto de escritos religiosos que compone, ni las polémicas religiosas que mantiene por tratar de defender lo que entiende que es la verdad. Su compromiso parece el resultado de una entrega; su misión, será luchar por la verdad, más que triunfar o vencer.

La «Conversación con Monsieur de Saci»

Durante las tres semanas que Pascal se retiró a Port-Royal-des-Champs a comienzos de 1655, mantuvo varias conversaciones con el señor de Saci, que fueron recogidas por Fontaine, su secretario, y publicadas por primera vez en 1728. El título completo del escrito[15] fue *Conversación de Monsieur Pascal y Monsieur de Saci sobre la lectura de Epicteto y de Montaigne*. Su contenido revela claramente el momento espiritual e intelectual en el que se encuentra Pascal, pero el lector del pensador francés echará de menos su estilo inconfundible.

En la introducción al texto se menciona que Pascal, «al ser finalmente tocado por Dios [...], vino [...] a arrojarse en los brazos de Monsieur Singlin», que fue quien le aconsejó que realizara un retiro en Port-Royal y conversara con el señor de Saci, que había tenido como director espiritual a Saint-Cyran. Recordemos que el *Memorial* finalizaba aludiendo a una «sumisión total a mi director».

[15] P. Desmolets, *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire* (1728), tomo v, parte 2, con el título: *Conversation de M. Pascal avec M. De Sacy sur la lecture D'Epicteto et de Montaigne*. Procedía de las memorias escritas por Monsieur Fontaine, secretario personal de Saci (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Tronchai, 1736 y 1738). La edición bilingüe puede consultarse en *Conversación con el Sr. de Saci* [trad. de A. Villar], Salamanca, Sígueme, 2006.

Su hermana Jacqueline, en una carta a Gilberte del 25 de enero de 1655, llamaba a Pascal «nuestro nuevo convertido». Bien es verdad que Jacqueline confiesa que ignora la clase de vida que ha elegido su hermano, pero ciertamente constata un giro en su vida, pues ha tomado la decisión de «dedicarse por completo a Dios».

Todos estos datos deben tenerse en cuenta como contexto del escrito, pues en la *Conversación* Pascal no trata tanto de exponer a Saci una defensa de la filosofía como de plantear la utilidad de la lectura de estos filósofos para un cristiano. De hecho, Saci teme los efectos perniciosos de ciertas filosofías para la salvación de las almas. Pascal sólo estaría de acuerdo con Saci en distinguir el Dios de los filósofos del Dios de Jesucristo.

Si se consideran las intervenciones de Pascal como un solo discurso, la estructura del texto es clara. Incluye primero un elogio, seguido de una crítica de Epicteto, después un elogio y crítica de Michel de Montaigne, y finalmente un resumen sobre la utilidad de estas lecturas. Como el propio Montaigne había hecho, Pascal acomete la tarea de resumir las aspiraciones y aportaciones de los filósofos, y para ello organiza la historia de la filosofía en torno a una antítesis simbólica: Epicteto y Montaigne, el estoicismo y el escepticismo,[16] muy presentes en el siglo XVII francés. Los dos extremos representan a «los dos mayores defensores de las dos sectas más célebres del mundo, y las únicas conformes a la razón, ya que sólo se puede seguir uno de los dos caminos».

A lo largo de la conversación, Pascal pone de manifiesto en qué medida Epicteto ha acertado en señalar lo que debemos hacer pero ha ignorado lo poco que realmente podemos, de ahí que su actitud conduzca a un falso orgullo. Por su parte, Montaigne ha comprendido lo que somos, pero al insistir tanto en nuestros límites y flaquezas, conduce a una desidia estéril. Las antítesis que representan uno y otro se suceden: orgullo y humildad, grandeza y debilidad; los dos extremos son reales y describen una condición humana ambivalente. Además, Epicteto y Montaigne representan dos modelos humanos: el estoico rigorista y el escéptico mundano, la grandeza y su reverso: la miseria humana. El mismo esquema se repetirá en los *Pensamientos*.

[16] La reducción de la filosofía a estas dos corrientes puede explicarse por el auge que adquirieron en el ambiente intelectual francés del siglo XVII el neoestoicismo de Guillaume du Vair y Justo Lipsio, y el escepticismo de Montaigne y Charron.

Si en un primer momento Pascal elogia a Epicteto[17] por haber descrito los deberes morales del ser humano y estimar que Dios lo gobierna todo con justicia y con sabiduría, después expone la presunción de sus propósitos: Epicteto cree que se pueden adquirir todas las virtudes y gobernar racionalmente las pasiones, esto es, convertirse en santo e igualarse a Dios.

Como contrapeso al orgullo de la doctrina de Epicteto, Pascal acude a Montaigne para incidir, como él, en la vanidad y en la contradicción de la condición humana, en el peso del azar y en el desorden de la existencia. En síntesis, destaca la finitud del ser humano en sus múltiples dimensiones, detalladas en los *Ensayos*. Lo que más valora Pascal de Montaigne es su crítica a la presunción que, precisamente, reprochaba a Epicteto. Advierte que la duda de Montaigne sobre todas las cosas también se aplica a sí misma, de modo que, finalmente, no cabe afirmación alguna, sólo la suspensión pirrónica del juicio.[18] Por este motivo, Montaigne se expresa por medio de la interrogación y convierte el «¿yo qué sé?», en su divisa. Desde esta base, que Pascal califica de flotante y tambaleante, Montaigne es capaz de combatir a aquellos que se atreven a afirmar que Dios no existe: les recuerda las dificultades para conocer si el alma se conoce a sí misma y cómo es posible que se una al cuerpo, o qué significan el cuerpo y el espíritu, o, en otro orden de cosas, qué son el espacio o la extensión, o el movimiento. Montaigne extiende la incertidumbre a las diversas ciencias y recuerda que la misma geometría es incapaz de aclarar ciertos términos. Por ello, ataca a la razón desprovista de la fe y la hace apearse del supremo «grado de superioridad que se ha atribuido», «vapuleada la soberbia razón con sus propias armas» y confundiendo el orgullo de los que presumen de una verdadera justicia fuera de la fe.

A pesar de esta lectura de Montaigne, inicialmente tan positiva, Pascal también señala sus inconvenientes. A su juicio, el autor de los *Ensayos* actúa de hecho como un pagano, resbala sobre los temas y evita profundizar sobre el bien y la verdad. En la práctica, se deja llevar por la comodidad, es decir, sigue las costumbres del propio país

---

[17] El filósofo constantemente citado es Epicteto, al igual que en los *Pensamientos*, donde sólo una vez citará a Zenón. En esta obra, cuando se refiera a las pretensiones de conocer la verdad de la filosofía, opondrá los dogmáticos a los escépticos. En cambio, siempre que se refiere al plano moral opone los estoicos a los escépticos.

[18] Los escépticos renacentistas eran llamados pirrónicos, pues sus doctrinas seguían la postura mantenida por Pirrón de Elis, autor cuyas doctrinas se conocían desde el Renacimiento.

y se instala en su momento para conservar lo que tiene. La regla de su acción es la tranquilidad, de ahí que la lectura de Montaigne resulte perniciosa para aquellos que tienen cierta tendencia «a la impiedad y a los vicios».

Finalmente, Pascal considera que la fuente de los errores de estas dos corrientes filosóficas consiste en ignorar que el estado actual del ser humano difiere del de su creación. Los estoicos subrayan rasgos de su primera naturaleza, el estado de inocencia, e ignoran su actual corrupción, de ahí su soberbia. Por su parte, los escépticos experimentan la miseria e ignoran la dignidad del anterior estado, de ahí la apatía. Por tanto, Pascal cree que es absolutamente necesario ver los dos estados para comprender toda la verdad. Como para san Agustín, a quien cita expresamente al final de su *Conversación con Monsieur de Saci*, el acceso a la verdadera esencia de Dios consiste en sentir la dependencia de Dios en lo más profundo del ser. Al igual que él, Pascal considera que Dios ha creado al hombre con dos amores: uno hacia Dios, el otro hacia sí mismo, pero mientras que el amor hacia Dios debe ser infinito, es decir, sin otro fin más que Dios mismo, el amor hacia sí mismo debe ser finito y con relación a Dios. Esta convicción, que se recoge en sus opúsculos religiosos, es también el objetivo que subyace en los *Pensamientos*: hacer experimentar la necesidad de la trascendencia de Dios para otorgar un sentido pleno a la existencia humana. Sin Dios, el alma se llena de un enfermizo amor de sí misma. En los *Pensamientos* subraya el desvalimiento de la condición humana y denuncia los vicios que se ocultan bajo el disfraz de una aparente virtud. Según el fragmento 869 de la edición de Lafuma «Para hacer de un hombre un santo es necesario que sea por la gracia, y el que lo duda no sabe lo que es santo ni lo que es hombre».

Opúsculos

Los diversos escritos religiosos que Pascal compone en el año 1655 expresan la intensa religiosidad que sigue a la segunda conversión. Por esas fechas probablemente escribe el *Resumen sobre la vida de Cristo* y *El misterio de Jesús* (L. 919), mediador de Dios y de los hombres. Los títulos hablan por sí mismos.

En el apartado *Opúsculos* se incluyen dos escritos religiosos: *Sobre la conversión del pecador*, para la mayoría fechado en 1655, y la *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*, que Jean Mesnard data en

1659. También se incluyen en este apartado *Del espíritu geométrico*, para unos fechado en 1655, para otros entre 1658 y 1659, y *Del arte de persuadir*, que suele datarse entre 1659 y 1660. En el primero la influencia cartesiana resulta innegable, pues Pascal defiende los pasos y la perfección del método geométrico: definición y demostración. También admite la existencia de nociones primitivas indefinibles: espacio, número, movimiento. El escrito *Del arte de persuadir*, arte que consiste tanto en agradar como en convencer, distingue las dos vías por la que se forman los juicios y que nos llevan a consentir: el entendimiento y la voluntad.

En el opúsculo *Sobre la conversión del pecador* se encuentran trazos del *Memorial* y de la literatura mística. A modo de confesión, señala que:

> La primera cosa que Dios inspira al alma a la que se ha dignado tocar verdaderamente, es un conocimiento y una visión extraordinaria por la que el alma considera las cosas y a sí misma de una manera completamente nueva.

Esa nueva luz causa una nueva inquietud, pues la presencia de los objetos visibles impresiona más que la esperanza de los invisibles; y la solidez de los invisibles inquieta más que la vanidad de los visibles. Por tanto, «nacen en ella un desorden y una confusión», pues ya no puede gozar con tranquilidad de las cosas que antes le agradaban. Las cosas perecederas son vistas como perecidas y el alma se espanta por la vinculación anterior a cosas frágiles y vanas, de ahí que comience a considerar como nada todo lo que tiene que volver a la nada: el cielo, la tierra, su espíritu, su cuerpo, sus familiares, sus amigos, sus enemigos, los bienes, la prosperidad, la desgracia, la autoridad, la indigencia, la salud, la enfermedad e incluso la vida. Comprende la razón en virtud de la cual el alma, anhelando inmortalidad, ya no puede encontrar su felicidad entre las cosas perecederas y que le serán arrebatadas en el momento de la muerte. Así es como se sitúa en una «santa confusión y en un espanto que le producen una turbación muy saludable», pues no hay nada más amable que el Bien Supremo. Esta elevación trascendente sólo se detiene al llegar ante Dios, en el que encuentra su reposo. Desear a Dios es comenzar a alcanzarlo, rechazarle es perderle. Pero como aspira a Dios, anhela a llegar a él únicamente a través de los medios que vienen del mismo Dios. Ésta es la máxima tensión de una existencia volcada a lo infinito, consciente de que la distancia que le separa no puede ser franqueada sólo por los esfuerzos humanos.

En la *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades* Pascal ahonda en la amplitud de los sufrimientos humanos y se reprocha la debilidad de su relación con Dios. El contenido se vincula con el opúsculo anterior: la naturaleza sufre, la Gracia consuela. Los *Escritos sobre la gracia* desarrollan su postura teológica sobre el tema siguiendo, sobre todo, a san Agustín.

Desde la segunda conversión, en Pascal todo cobra una nueva luz. Ahora dedica su atención preferente a Dios: no al Dios de los filósofos, una idea que ocupa un lugar en el propio sistema de ideas, sino al Dios de las Escrituras; un Dios de vivos, presente en el corazón, en el pensamiento y también en la acción en el mundo.

Consecuentemente, a partir de entonces Pascal amplió sus horizontes y se dedicó a defender la esencia y la verdad de la religión cristiana, a su juicio diluida y sin vida. Esta labor la realizó desde dos frentes muy distintos: *Las provinciales* (1656-1657), una defensa expresa de los seguidores de Jansenio, y la «Apología de la religión cristiana», los *Pensamientos*, obra inacabada por su muerte prematura y testimonio de su diálogo con la increencia. Según su hermana Gilberte, dicho proyecto fue suscitado por un suceso extraordinario que se describe a continuación.

Los últimos años: descubrimientos científicos y cristianismo

El 24 de marzo de 1656, cuando la *Quinta carta a un provinciano* acababa de aparecer, Marguerite Périer, sobrina y ahijada de Pascal, curó milagrosamente de una grave lesión que padecía desde hacía tres años y medio.[19] Hija de su hermana Gilberte, Marguerite Périer tenía entonces diez años y había sido diagnosticada por los cirujanos de Clermont de una fístula lacrimal. Los médicos recomendaron aplicar fuego en la lesión, sin garantizar el resultado. Gilberte llevó a su hija a los mejores especialistas de París, que informaron a la familia que la niña podía perder no sólo la visión, sino también la vida. Pero el 24 de marzo aconteció algo extraordinario.

El señor De la Potterie, amigo de Port-Royal y coleccionista de reliquias, había enviado un relicario con la Santa Espina a la capilla de Port-Royal de París, y la superiora, la madre Agnès, la expuso un viernes en la capilla. Las hermanas y los niños que residían entonces en Port-Royal acudieron a orar ante la reliquia. La hermana Flavia,

[19] H. Gouhier (1996, págs. 128-148) ha analizado este suceso.

maestra de Marguerite Périer, tomó la reliquia y se la aproximó al ojo enfermo. Por la noche, oyó a Marguerite que contaba a una amiga que su ojo se había curado, y ella misma comprobó que la hinchazón había desaparecido. Se comunicó el hecho a la superiora, que decidió esperar un tiempo antes de dar a conocer la noticia.

Ocho días después, el cirujano que había seguido el caso confirmó la curación y se informó a los padres. Nadie encontró explicación alguna para aquel hecho inesperado. Florin Périer, el padre, que llegó a París el 4 de abril para la operación de Marguerite, al conocer la «maravillosa curación» emprendió las acciones que condujeron al reconocimiento del milagro. El 14 de abril, siete cirujanos, después de reconocer a la niña, firmaron un documento que atestiguaba «que una curación repentina de una enfermedad tan importante [...] sobrepasa las fuerzas de la naturaleza, y que sólo se ha podido realizar milagrosamente». Las autoridades eclesiásticas consultaron a los médicos, a la niña y a Pascal. Los diversos certificados médicos coincidían: inexplicablemente no había rastro de la antigua lesión. El dossier se remitió a una comisión formada por cinco doctores en teología. El 22 de octubre se firmó la sentencia en la que el vicario general reconocía la curación milagrosa de Marguerite Périer.

El milagro, producido en un momento dramático para Port-Royal, impresionó profundamente a Pascal. Envió a sus amigos la sentencia del vicario general. El sufrimiento de su sobrina, del que fue testigo durante tres años, fue según la biografía de su hermana lo que le impulsó a dedicarse a escribir una «Apología de la religión cristiana» adaptada a la cultura contemporánea. Intelectual comprometido con la religión cristiana, quiso ayudar a otros en su fe.

Cartas a Charlotte de Roannez: el «Dios oculto»

Por aquel entonces, Pascal inició una interesante correspondencia espiritual con la hermana de su amigo el duque de Roannez, Charlotte, que se había convertido recientemente. En la misiva, fechada en octubre de 1656, medita sobre el Dios escondido citado en el *Memorial* y característico de la literatura mística.[20] Ahí reconoce que hay pocas personas a las que Dios se descubra por motivos extraordinari-

[20] En el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz que Pascal había leído, se pregunta: «¿Dónde te has escondido?». *Cf.* H. Gouhier, 1996, pág. 198.

os. Sólo para avivar la fe sale del secreto de la naturaleza que le oculta. Pascal habla del Dios de Isaías: es un «Dios que se esconde» en la naturaleza, en la que han sabido descubrirle algunos paganos; en las Escrituras, donde los judíos han podido descubrirle; en la Encarnación, donde le reconocen los cristianos. La voluntad de ocultarse y de descubrirse se vincula a la decisión de Dios de hacerse presente en la historia.[21]

Pascal comparte también con Charlotte de Roannez el dolor ante la exigencia de renunciar al mundo y reconoce la complejidad de sentimientos que acompaña a la conversión. Si a nuestra alegría se mezcla alguna pena por la atracción de otros placeres, la alegría de haber encontrado a Dios es el principio de todo el cambio en nuestra vida: «No nos dejemos, pues, abatir por la tristeza, y no creamos que la piedad sólo consiste en una amargura sin consuelo. La verdadera piedad [...] es una luz tan resplandeciente, que se refleja en todo lo que le pertenece». El Dios escondido se convertirá en una de las claves centrales de los futuros *Pensamientos* y principio de su teología. Sin embargo, Pascal no se retiró del mundo, como otros solitarios de Port-Royal, ni mucho menos: tan sólo centró su atención preferente en su relación con Dios y cada vez menos en las polémicas religiosas.

En los meses siguientes a la redacción de la *Decimonona carta* (abril de 1657), Pascal ayudó a los curas de París en la redacción de una serie de escritos[22] contra la moral relajada, como reacción a una obra escrita por el padre Pirot: *Apología de los casuistas contra las calumnias de los jansenistas.* Progresivamente se retiró de los debates y de las descalificaciones, pues, al parecer, algunas religiosas de Port-Royal habían considerado *Las provinciales* poco «caritativas».

Los últimos seis años de su vida se dedicó a su «Apología de la religión cristiana». El plan general de la obra pudo ser conocido gracias a la conferencia que Pascal pronunció en Port-Royal durante más de dos horas, probablemente antes del mes de junio de 1658. Filleau de la Chaise, apoyándose en el testimonio de un asistente a dicha confe-

---

[21] *Ibid.*, pág. 188.

[22] En el primer escrito, de 25 de enero de 1657, opone a la duplicidad de las personas de esa época la simplicidad de los niños del Evangelio. Defiende «la moral cristiana contra aquellos que la corrompen». Durante todo el año 1658, Pascal seguirá colaborando con Arnauld en los *Escritos de los curas de París*, manteniendo la misma opinión sobre la moral laxa y los casuistas. Estos textos suscitarán una cadena de descalificaciones hasta que el papa Alejandro VII condene la *Apología de los casuistas* en 1659.

rencia, compuso catorce años más tarde su *Discurso sobre los pensamientos de M. de Pascal*,[23] en el que expuso la estructura general de la «Apología» y algunos de los temas principales. También precisó los diversos interlocutores de la obra: tanto los libertinos que, ocupados en divertirse, no piensan en nada fundamental, como los que se dedican al estudio llevados por la curiosidad y el orgullo: los sabios y los filósofos. Pascal quería mostrar que sin fe no hay virtud completa, pues falta su principio esencial: la caridad. Los últimos años de su vida, de 1658 a 1662, fueron un esfuerzo constante por avanzar en esa ética de máximos, sin renunciar del todo a la actividad científica.

De hecho, cuando Pascal parecía dedicado de lleno al mundo espiritual, se ocupó en un nuevo descubrimiento, que se considera un preludio de cálculo integral. En 1658 resolvió un problema geométrico, el denominado «problema de la ruleta», al que se dedicó para olvidar un dolor de muelas que entonces le atormentaba, según sus biógrafas. Además, organizó un concurso sobre la solución del problema, que se detalla más adelante. Seguía fascinado por los enigmas, que siempre afrontaba como retos.

Se comprueba así su interés por el mundo y la insistencia en defender con pasión la originalidad de sus propios hallazgos. Con todo, era muy consciente de los límites de las matemáticas, como en agosto de 1660 confesó en una carta a Fermat. A partir de la segunda conversión, el orden de importancia que hasta entonces Pascal concedía a las cosas había variado: la ciencia era para él una de las actividades más brillantes y creativas del hombre, producto de su razón y excelencia, pero no resultaba exhaustiva: nunca podría abordar las cuestiones sobre el sentido de la existencia, ni podría suplantar a la filosofía y a la religión. Pascal se anticipó así a los peligros del positivismo y de un cientificismo que se cegaba para las preguntas últimas y olvidaba los enigmas que sobrepasan la inteligencia.

Ese mismo año de 1660, Pascal, cuya familia se había visto implicada en diversos momentos en conflictos políticos, escribió los *Tres discursos sobre la condición de los grandes*.[24] En ellos señala que el título de rey es de origen humano, no divino: le han sido transmitidas las

---

[23] Filleau de la Chaise trabajó en colaboración con los amigos más íntimos de Pascal, principalmente con el duque de Roannez, y envió su *Discurso* a la familia Périer antes de que fuera publicado.

[24] Nicole dio noticias de estos escritos en su obra *Sobre la educación de un príncipe* (1670).

riquezas por voluntad de los legisladores, no por derecho natural. Por este motivo, no hay que hacerse valer de esta condición con vanidad e insolencia, pues el estado natural sería mantener una perfecta igualdad entre todos los hombres. El orden al que hay que aspirar es el de la caridad, orden que prevalece sobre todos los demás.

A partir del otoño de 1661 se intensificaron las discusiones en torno al formulario[25] que las religiosas de Port-Royal y los jansenistas debían firmar, sin distinguir la cuestión de «hecho» y «derecho» en la que hasta entonces se habían escudado. Más allá de las divergencias entre los propios jansenistas al respecto, es importante subrayar el sufrimiento que la disputa ocasionó a Pascal, que no comprendió la tibieza de sus amigos al defender la doctrina del *Augustinus* de Jansenio. Jacqueline Pascal tampoco aceptó firmar el formulario y luchó por mantener hasta la extenuación lo que entendía que era la verdad.[26] Murió poco después, en octubre de 1661.

Su hermano vivió menos de un año. *Las provinciales* habían sido condenadas por la Inquisición y por Roma, hecho que no citan sus biógrafas. Probablemente se extremó su desengaño por todo lo mun-

[25] El 8 de junio de 1661 apareció el *Mandamiento de los Vicarios Generales del Monseñor, Cardenal de Retz, arzobispo de París, para firmar el formulario de fe, sobre la condena de las cinco proposiciones de Jansenio, en ejecución de las Constituciones de los papas Inocencio X y Alejandro VII*, en cuya redacción participó Pascal. Ahí se distinguía entre la cuestión de hecho y de derecho. El derecho se refería al carácter herético de las proposiciones condenadas, mientras que el hecho aludía a su atribución a Jansenio, cuestión sobre la que se guardaba «un silencio respetuoso».

Pero el padre Annat, jesuita y confesor del rey, movió sus hilos, y el rey solicitó al papa la declaración de nulidad de este mandamiento. El 31 de octubre de 1661 apareció un *Segundo mandamiento* que revocó el primero e impuso la firma pura y simple del formulario. Ante esta nueva situación, Pascal y Arnauld distanciaron sus posturas. Arnauld consideraba que el papa no debía decidir si las cinco proposiciones estaban contenidas en el libro de Jansenio, pues se trataba de un asunto técnico. En la medida en la que el segundo mandamiento suprimía la distinción entre la cuestión de derecho y de hecho, resultaba esencial saber en qué consistía el sentido de Jansenio. Para Pascal significaba el verdadero pensamiento de Jansenio; para Arnauld y Nicole se trataba de la idea que el papa tenía sobre el sentido de Jansenio. Nicole explica, en una carta del 15 de julio de 1666, que las diferencias de Pascal con los jansenistas a propósito de la firma del formulario venían precisamente porque Pascal les reprochaba una sumisión excesiva a Roma. *Cf.* M. Le Guern, 2003.

[26] Confesó que no correspondía a muchachas defender la verdad, pero puesto que los obispos tenían el valor de chicas, a ellas les correspondía tener el valor de los obispos y estar dispuestas a morir por la verdad. Según sus propias palabras, «experimentaba un dolor tan intenso que creía que iba a sucumbir». *Lettre de Jacqueline Pascal à Soeur Angelique de Saint-Jean*, 15 de junio de 1661. (B. Pascal, *Oeuvres completes*, 1998, I, pág. 39.)

dano y lo humano. Sin Dios, la vida humana se asemejaba demasiado al panorama descrito por Thomas Hobbes en el estado de naturaleza: solitaria, brutal, corta, devastadora: el reino de un egoísmo que trata de disfrazarse con mentiras. Definitivamente, no es posible la paz en la tierra.

A pesar de todo, Pascal acometió una nueva empresa en colaboración con el duque de Roannez: las carrozas a cinco soles, primera compañía de transporte público en París. El 7 de febrero de 1662 registró la patente de esta sociedad de transportes, y el 18 de marzo se inauguró la primera línea de carrozas, de la Porte Sant-Antoine a Luxembourg. Quería dedicar los beneficios a los pobres. Según la biografía de Gilberte, decidió prescindir de todos los gastos superfluos, e incluso vendió su biblioteca. Se dedicó por completo a la caridad, desprendiéndose prácticamente de todo, para vincularse más a Dios.

Su enfermedad empeoró, pero no quería que se compadecieran de él. Deseaba comulgar, cosa que le negaron: no creían que estuviese tan enfermo como para traerle el viático. Entonces pidió que trajeran a su casa a un enfermo, para poder comulgar con «los miembros» de la Iglesia: los pobres. Al ver que tampoco querían cumplir su deseo, pidió ser trasladado al Hospital de los Incurables, para morir junto a los demás, pero la gravedad de su estado desaconsejó el traslado. No respondía a los tratamientos de los médicos y redactó su testamento, en el que legaba gran parte de su herencia a los hospitales de París. Se lamentaba de que podía haber hecho mucho más por los pobres, a los que no había dedicado ni tiempo ni trabajo. Después de una larga agonía, murió el 19 de agosto, «a los treinta y nueve años de vejez», como escribió Racine. Sus últimas palabras fueron: «¡Que Dios no me abandone jamás!».

Su figura y su obra pronto despertaron sospechas. A finales de 1664, los enemigos de Port-Royal trataron de destruir el epitafio de su tumba. El arzobispo de París acudió entonces al padre Beurrier, su confesor en los últimos días. El 7 de enero de 1665 Beurrier declaró que, antes de morir, Pascal se había confesado varias veces y había recibido el sacramento de la extremaunción. Además, a lo largo de sus conversaciones le había declarado que aunque había defendido a los jansenistas, los últimos dos años se había distanciado de ellos y se había dedicado a su propia salvación. «Murió con la sencillez de un niño», precisó Beurrier. El escrito sincero y bienintencionado del padre Beurrier no zanjó el asunto: los jansenistas y sus adversarios siguieron debatiendo durante decenios sobre la postura de Pascal con respecto a la Iglesia.

En una época en que la Iglesia contaba con un gran poder, Pascal denunció que existían pocos cristianos auténticos y evocó los primeros tiempos del cristianismo. Al poco de morir Pascal, su hermana Gilberte escribió su biografía, publicada en 1684. El relato fue escrito como una hagiografía, una leyenda que incidía en describir la vida de un cristiano ejemplar,[27] que es como se le consideraba en determinados círculos de Port-Royal. Esto quiere decir que Gilberte reconstruyó la historia de su hermano silenciando los aspectos polémicos, por ejemplo *Las provinciales* o las discusiones con Jacqueline a propósito de su dote. Insistió en su conversión religiosa, por lo que afirmó que a partir de 1646 no hizo otra cosa más que «meditar sobre la ley de Dios día y noche». En realidad, su renuncia a las ciencias no se produjo hasta 1659, sólo tres años antes de morir.

PENSAMIENTO

El siglo XVIII, el Siglo de las Luces, fue deudor de esta visión de Pascal. Voltaire renegaba de esa moral de renuncia y le dedicó una de sus *Cartas filosóficas* y sus mejores dardos envenenados: lo calificó de «sublime misántropo». No podía comprender su continua sospecha sobre los valores mundanos. Más tarde Nietzsche, aun admirando su talento como escritor, consideró que Pascal había sacrificado su razón al cristianismo, acogiéndose a una visión pesimista de la existencia humana similar a la del nihilista y decadente Schopenhauer. Muchos de los grandes críticos de Pascal han hecho suyas estas interpretaciones sin atender a las últimas investigaciones sobre su obra.

Entre nosotros, Miguel de Unamuno supo ver más allá y reconoció a Pascal como un hermano espiritual, un espíritu afín que seguía la línea de san Agustín, Rousseau y Kierkegaard, hombres dotados de un sentimiento trágico de la vida, cargados de sabiduría más bien que de ciencia. También José Luis Aranguren vio el parentesco existen-

[27] Ph. Sellier, 1999. El capítulo introductorio está dedicado a un análisis minucioso de la *Vie de Monsieur Pascal*. Sellier distingue cinco unidades temáticas en el relato de Gilberte: 1. Introducción histórica. 2. Tiempo de elecciones. 3. La fe y las dos conversiones. 4. El modo de vida hasta su muerte. 5. La última enfermedad. Cincuenta y cuatro de los ochenta y ocho parágrafos están dedicados a los años 1654-1662, después de su segunda conversión (págs. 35-36). En 1668, Brienne escribe varias cartas a Gilberte en las que llama al autor de los *Pensamientos* «nuestro santo» (cita tomada del estudio de Ph. Sellier, 1999, pág. 29, nota 1.

cial de Pascal y Kierkegaard. Los dos pasaron por un período mundano y un período religioso. Para ambos la existencia es frágil, y los dos conocieron el riesgo de la fe o de la necesidad de apostar sobre la existencia de Dios y no entendieron a los que se empeñan en demostrar racionalmente su existencia. Sin embargo, Pascal, además de aspirar a la sabiduría, pasó también a la historia de la ciencia.

El Pascal científico

La celebridad que Pascal adquirió en vida se debió sobre todo a sus hallazgos científicos. Genio precoz, fue un auténtico innovador en el terreno de las matemáticas, de la física y de la ingeniería, y aún hoy sigue vigente el «principio de Pascal». A su capacidad de invención se unieron su afán de experimentar y su mente matemática. Espíritu intuitivo y abstracto, fue también sensible a las aplicaciones prácticas de sus descubrimientos. En resumen, razón creativa e imaginación, innovación, audacia en la experimentación y rigor en la demostración son los sellos de identidad de los escritos científicos de Pascal, plenamente insertos en la modernidad. Siempre reclamó libertad e independencia frente a teorías secularmente consideradas como verdaderas y su obra contribuyó a separar la física de los supuestos metafísicos de la tradición. Como en sus posteriores *Pensamientos*, se interesó por captar y conjugar los extremos contrapuestos, el orden y el azar, lo finito y lo infinito. Era consciente de que a la verdad se llega por un largo rodeo. Al mismo tiempo se esforzó por distinguir la multiplicidad de perspectivas sobre un tema, y por demarcar las fronteras de los distintos saberes. Como físico fundó las bases de la hidrostática; como matemático, los fundamentos del cálculo de probabilidades y el cálculo infinitesimal.

Obras matemáticas

Desde niño, Pascal se interesó por las matemáticas. Recordemos su descubrimiento del trigésimo segundo teorema de Euclides a los doce años y sus análisis sobre las cónicas a los dieciséis. Esta última fue una aportación a la geometría proyectiva que suscitó la admiración de Descartes y del mundo matemático parisino. Descartes pensó que el trabajo era obra de Desargues o de Étienne Pascal.

Además, los logros de Pascal como matemático avanzaron las bases de lo que posteriormente se llamó cálculo de probabilidades *(La regla*

de los repartos) y combinatoria y cálculo infinitesimal *(El problema de la ruleta o cicloide).*

La máquina aritmética. Pascal, aún joven, adquirió cierta celebridad con su diseño de la máquina aritmética. Capaz de realizar las operaciones de sumar y restar, fue una de las primeras calculadoras que funcionó. Los planos y algunas de las asombrosas máquinas que se fabricaron aún se conservan. Garantizaba su uso, siempre que se lograra construir el instrumento tal como él lo había concebido. Por ello, Pascal se preocupó por supervisar incansablemente el trabajo de los artesanos: ebanistas y relojeros que nunca habían construido nada igual. Perseverante, llegó a diseñar más de cincuenta modelos, pues para lograr un movimiento sencillo era preciso construir un mecanismo extraordinariamente complejo.

Al mismo tiempo se ocupó de la difusión del invento, por lo que escogió cuidadosamente a sus protectores. En 1644 mostró un ejemplar de la *pascaline* —como entonces se llamaba al artefacto— a Enrique II de Borbón. Un año después regaló otra máquina al canciller Pierre Séguier y solicitó por escrito su protección, del todo imprescindible: los innovadores siempre levantaban sospechas. Galileo Galilei había sido condenado años atrás, y Pascal sabía que los nuevos inventos atraían a más censores que defensores: al no ser comprendidos, eran considerados extravagantes y sospechosos. Por ello, en su carta al canciller, sabiendo que su juventud era un inconveniente añadido, reconocía su audacia por emprender una nueva dirección en un camino «erizado de espinas», sin un guía que lo fuera desbrozando.[28] Sólo pedía que se examinara su máquina, y no reclamaba una aprobación sin conocimiento de causa. Y confesaba que las «luces de la geometría, de la física y de la mecánica» le proporcionaron el plan de la máquina.

Afortunadamente, el canciller le concedió su autorización. En un aviso posterior dirigido a «aquellos que tuvieran la curiosidad de ver la máquina de aritmética y utilizarla», Pascal advirtió sobre las dificultades de su funcionamiento pero defendió la rapidez de las operaciones realizadas con ella, siempre que se las comparase «con la de los otros métodos

[28] Carta de Pascal al canciller (1645). B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, I, págs. 331-333. Se ha indicado que el alemán Wilhem Schickart (1592-1635) trazó los planos de una máquina parecida en 1624 y envió los diseños a Kepler. Schickart mantuvo correspondencia con Gassendi y Bouillaud, pero Pascal no llegó a conocerla.

que hasta entonces podían seguirse». Atento siempre a los aspectos prácticos, ofreció también garantía sobre la solidez del instrumento, dada la dureza del metal del que estaba hecho. La experiencia repetida «del transporte del instrumento» mostraba que era capaz de soportar «doscientas cincuenta leguas de camino, sin el menor deterioro». Por último, informó al posible comprador sobre la circulación de posibles falsas copias de la máquina, cuyo funcionamiento él no podía garantizar.

En 1646, la reina de Polonia, María Luisa de Gonzaga-Nevers, se llevó dos máquinas a su reino y Pascal recibió varios encargos. Imaginativo pero también cauteloso, quiso defenderse ante posibles impostores, para lo cual gestionó los correspondientes «derechos de patente». Seis años después escribió a la reina Cristina de Suecia, enviándole una máquina como muestra. En la carta subordina el orden de los cuerpos al orden de la inteligencia y anticipa parcialmente la teoría de los órdenes formulada en los *Pensamientos*.

A pesar de todas las medidas adoptadas por Pascal, dificultades de índole práctica detuvieron la distribución de la máquina y sus correspondientes beneficios. Los costes se disparaban, pues su construcción exigía que Pascal supervisara continuamente el trabajo del artesano. Con todo, puede decirse que el invento se adelantó a su época, pues a pesar de que en su momento el artefacto fue considerado sobre todo como una curiosidad, las futuras máquinas calculadoras se basaron en sus mismos principios.

«La regla de los repartos»: una geometría del azar. Las nociones de azar y de juego, muy presentes en el vocabulario de Pascal, se vinculan de un modo directo con sus trabajos matemáticos. En algunos fragmentos de sus *Pensamientos* Pascal incluyó tanto expresiones propias del lenguaje de los jugadores,[29] como una descripción de su psicología y de su necesidad de arriesgar.

En la primavera de 1654 Pascal había dirigido un escrito a la Academia (a Jacques Le Pailleur) en el que consignaba el inventario de sus obras científicas y de sus trabajos en curso. No había concluido sus análisis sobre «la regla de los repartos», pero era muy consciente del alcance de sus investigaciones: sabía que la «geometría del azar»

[29] Parece que el propio Pascal trató de analizar qué es lo que en realidad se pone en juego cuando se busca el sentido de las cosas, sobre todo en el conocido fragmento de la apuesta, dedicado a argumentar sobre las decisiones que deben tomarse en la caso de que Dios exista. *Cf.* L. Thirouin, 1991, pág. 8.

abría nuevos horizontes para saber actuar ante lo inesperado. Su *Tratado del triángulo aritmético*, aplicable al análisis de los juegos de azar, junto con su correspondencia con Fermat, pasó a la historia de la ciencia y de las matemáticas por su impulso a la teoría de las probabilidades. Aunque Gerolamo Cardano y otros matemáticos del siglo XVI habían estudiado el azar, Pascal exploraba un terreno poco conocido hasta entonces. Laurent Thirouin considera que, más que la teoría de las probabilidades, fundó la teoría de la decisión, que tardó tres siglos en desarrollarse.

Los problemas que dieron origen a sus averiguaciones, inicialmente planteados por su amigo el caballero de Méré, fueron dos cuestiones de índole práctica. La primera de ellas es que, suponiendo que se juega varias veces con dos dados, ¿cuántas veces hay que tirar los dados para poder apostar con ventaja que se obtendrá un seis doble? La segunda cuestión es mucho más compleja; se refiere al momento en el que dos jugadores abandonan el juego antes del final y quieren hacer entre ellos un justo reparto de lo apostado hasta el momento, teniendo en cuenta la probabilidad que cada uno de ellos tenía de ganar.

Durante el año 1654, Pascal y Fermat[30] mantuvieron correspondencia sobre el cálculo de los repartos en el juego, de ahí que se atribuya a estos dos grandes matemáticos los primeros elementos de la ciencia de las probabilidades.

Los términos exactos del primer problema no son bien conocidos, puesto que la carta de Pascal a Fermat en la que se exponía la cuestión se perdió. Hay que acudir a la respuesta de Fermat, de la que sólo se conserva un extracto. La solución al segundo problema se expone en la carta de Pascal a Fermat de 29 de julio de 1654; el método que aplica Pascal está restringido a dos jugadores, mientras que el que emplea Fermat se extiende a un número cualquiera de ellos. Pascal pensaba que la solución planteada por Fermat confirmaba su propia teoría.

[30] Se conservan tres cartas de Pascal dirigidas a Fermat y tres de Fermat dirigidas a Pascal. También se dispone de una carta de Fermat dirigida a un amigo común, Carcavi, y un escrito de Pascal dirigido a la Academia de París. Se cuenta también con correspondencia indirecta entre Pascal y Fermat, a propósito del investigador holandés Huygens. Pascal tenía entonces treinta y un años, y Fermat, cincuenta y tres. Para un análisis de la correspondencia puede consultarse *La geometría del azar. La correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal*, Nivola, 2007. En este libro se puede encontrar un interesante estudio matemático, algunas de cuyas ideas se recogen en este apartado.

La correspondencia aborda tres problemas sobre juegos. Además, Pascal compuso un escrito, el *Tratado del triángulo aritmético*,[31] que remitió a Fermat y distribuyó entre algunos amigos. El triángulo aritmético, aparentemente un mero listado de números, consiste en un complejo procedimiento de cálculo. La demostración de la «Consecuencia duodécima» del *Tratado* implica la formulación del procedimiento de demostración conocido como «inducción completa», técnica para demostrar rigurosamente un nuevo descubrimiento.

El problema tiene también ciertas resonancias jurídicas, pues trata de cómo regular las ganancias, cuando se interrumpe el juego, en función de la expectativa que los jugadores tienen de ganar. Si el reparto es justo, entonces el jugador que abandona el juego recibe lo mismo que lo que el otro jugador debería arriesgar para tomar su lugar. La regla de los repartos equivaldría a la posibilidad de un comportamiento racional frente al azar o a una regulación justa de las ganancias del juego, pues para fijar el reparto es preciso el cálculo de probabilidades. Pascal utiliza el término «azar» para referirse a la posibilidad mayor o menor de que un acontecimiento se produzca, pues el término «probabilidad», en su acepción matemática, no aparece expresamente en él.[32]

Años después, en 1660, Fermat quiso conocerle personalmente y le propuso encontrarse en Toulouse para «abrazarle y conversar con él durante varios días», pero Pascal desistió del encuentro, pues estaba muy enfermo y no podía viajar. Confesó que él también querría conocerle, no sólo por considerarle el más grande geómetra de toda Europa, sino sobre todo por su inteligencia y su honestidad. En su carta a Fermat del 10 de agosto admitía que la geometría es:

> [...] el más alto ejercicio del espíritu, pero al mismo tiempo la tengo por tan inútil que establezco poca diferencia entre un hombre que solamen-

[31] En su escrito, publicado en 1665, Pascal se dedica primero a definirlo y a demostrar diecinueve consecuencias o propiedades, mientras que en la segunda parte enseña a usar el triángulo aritmético para resolver distintos problemas. Existían dos versiones del *Tratado*, una en latín y otra en francés que fue la que se publicó en 1665 (Desprez). La variación entre las dos versiones consiste en que en la francesa se incluye la aplicación del triángulo a la resolución del problema de los puntos, probablemente agregado durante la correspondencia con Fermat. (*Cf. La geometría del azar*, *op. cit.*, pág. 26.)

[32] Cuando emplea esta palabra, como sustantivo y adjetivo, se refiere a la teoría de los casuistas. (*Cf.* L. Thirouin, 1991, pág. 110.)

te es geómetra y un hábil artesano. Por eso la llamo el más bello oficio del mundo pero, en fin, no es más que un oficio [...].

El problema de la «ruleta» o cicloide. Aunque los escritos referentes a este problema no se incluyen en esta edición, tiene interés detallar brevemente su contenido, al que se aludió al hablar de la vida de Pascal y de sus investigaciones en 1658.

La ruleta o cicloide, figura geométrica definida como la curva que describe un clavo introducido en la periferia de una rueda en movimiento, planteaba retos difíciles a los sabios de la época. El origen del problema se remontaba a Marin Mersenne, el primero que observó esta figura en 1615, considerando el movimiento de las ruedas, por esta razón la llamó ruleta, o cicloide según la denominación latina de Evangelista Torricelli.[33] Galileo, Torricelli, Mersenne, Fermat y Descartes fueron algunos de los sabios que se habían ocupado de este problema. También Roberval había solucionado algunas de las cuestiones que planteaba esta figura, pero quedaban otras pendientes de resolver.

Pascal consiguió determinar con precisión la superficie, el volumen y el centro de gravedad generados por esa curva, y el método que le permitió resolver la cuestión fue calcular un número infinitamente grande de elementos infinitamente pequeños. Leibniz, que anotó sus observaciones en el margen del escrito de Pascal, llegó al descubrimiento del cálculo infinitesimal que Newton y él lograron a un tiempo.

Los amigos de Pascal, especialmente el duque de Roannez, asombrados por la solución de los problemas, le animaron a organizar un concurso y ofrecer un premio a quien lograra dar con la solución. Conocían su dedicación a la «Apología de la religión cristiana», y pensaron que la solución por parte de Pascal de un problema matemático extremadamente complejo sería un modo de afianzar su prestigio como sabio. ¿Quién no se interesaría por las reflexiones sobre el cristianismo de alguien reputado como matemático excepcional? Consideraron que el descubrimiento daría fuerza a su obra y mostraría la amplitud de su inteligencia. Bajo el seudónimo de Amos Dettonville, Pascal dirigió una carta a los principales geómetras de su tiempo y

[33] *Cf. Oeuvres complètes*, 2000, II, pág. 1260. Los escritos matemáticos sobre la ruleta se incluyen en las págs. 317-524. *(Oeuvres mathématiques d'Amos Dettonville.)*

enunció los términos del problema en varias circulares.[34] El desafío fue respondido por numerosos sabios, pero el premio quedó desierto y varios participantes protestaron. Pascal dio la solución en su carta a Pierre de Carcavi (diciembre de 1658). El concurso fue el pretexto para que Pascal compusiera una serie de escritos sobre el problema: las cuatro circulares sobre el concurso, la *Historia de la ruleta* y las cartas sobre la cicloide que escribió al resto de los participantes, bajo el mencionado seudónimo. Sólo se conservan algunas de ellas.

Obras físicas

Experimentos sobre la existencia del vacío. Como ya se dijo, Pascal había manifestado su precocidad como físico componiendo, siendo aún niño, un *Tratado sobre los sonidos*. Poco después, su interés por la física se centró en el problema del vacío. Su curiosidad por este problema se remonta a octubre de 1646: por entonces la familia Pascal había recibido la visita en Ruán de Pierre Petit, ingeniero del rey e intendente de las fortificaciones, que les habló del experimento que Torricelli, discípulo de Galileo,[35] había realizado en Italia en 1643 y que se había conocido en Francia por medio del padre Mersenne. Éste había tratado de repetir el experimento, pero los vidrieros parisinos no habían sido capaces de fabricar vidrios suficientemente resistentes, de modo que cuando quedaban invertidos se rompían. La

[34] El desafío de Pascal fue planteado a Christopher Wren, el arquitecto de la catedral de San Pablo de Londres; a Slule, canónigo de la catedral de Lieja; a Christiaan Huygens; a John Wallis, de Oxford, y a Antoine Lalouère, de Toulouse. El jurado, presidido por Carcavi, y con Pascal como árbitro, resolvió el concurso el 24 de noviembre; Lalouère y Wallis se cuentan entre los que protestaron.

[35] En el círculo de físicos próximos a Galileo nació la idea de ensayar una experiencia que permitiera confirmar la imposibilidad de que el agua se elevara por encima de una cierta altura, dificultad comprobada por los fontaneros de Florencia desde el siglo XVI. El primer experimento fue concebido por Magiotti y ejecutado por G. Berti del modo siguiente: se llenó de agua una larga tubería de plomo provista al final de cobre, sujeta a la fachada de la casa de Berti, e invertida en una cuba repleta parcialmente de agua. Se observó que el agua no se vaciaba por completo en la cuba, sino que se detenía a una altura de 18 codos. Así, se planteó la cuestión de qué era lo que ocupaba el espacio en lo alto del tubo. Torricelli modificó el protocolo, reemplazando el agua por mercurio, cuyo peso específico era superior al del agua y ofrecía la ventaja de poder utilizar tubos más pequeños y fáciles de manejar. Torricelli realizó el experimento en Florencia y formuló sus hipótesis sobre la existencia del vacío y el peso del aire. Pierre Petit trató de repetir el experimento, pero los tubos de cristal eran demasiado cortos y no permitían verificar que el descenso del mercurio en el tubo fuera significativo.

familia Pascal vivía entonces en Ruán, donde trabajaban excelentes vidrieros, de modo que decidieron que cuando Pierre Petit regresara tratarían de repetir el experimento. Así lo hicieron Étienne Pascal y Petit, y el experimento se describe en una carta (26 de noviembre de 1646) de Pierre Petit a Pierre Chanut, consejero de Estado y embajador en Suecia por aquellas fechas.

Su ejecución planteó entonces dos nuevas dificultades: la primera, sobre la causa que motivaba que el mercurio permaneciera en suspensión en el tubo; la segunda, referente a lo que había en el espacio dejado por el descenso del mercurio. Muchos opinaban que el equilibrio del mercurio se debía a la presión de la atmósfera exterior, pero no podían demostrarlo. En cuanto a la segunda dificultad, se mantenía mayoritariamente que el espacio observado en la parte superior del tubo era ocupado por algún tipo de materia y no por el vacío.

La actividad que desarrolló Pascal en aquel tiempo resulta asombrosa, puesto que sólo podía aprovechar los momentos que su salud le permitía.[36] Según el relato de su hermana, su estado de salud —que desde los dieciocho años comenzó a darle problemas— empeoró a los veinticuatro. Por ello se decidió acudir a los médicos de París, pues los de Ruán no aliviaban sus dolores. Allí se instaló, en el verano de 1647, acompañado de su hermana Jacqueline, mientras el resto de la familia permanecía en Ruán.

A lo largo de los meses siguientes, el estado de salud de Pascal mejoró y pudo realizar toda una serie de experimentos que confirmaban y ampliaban la experiencia de Torricelli. Para ello empleó recipientes de varios tamaños, grosor y figura. Inventó un nuevo dispositivo, llamado «jeringa de Pascal», una de las primeras máquinas neumáticas, y utilizó además diversos líquidos, como agua, aceite o vino.

En octubre de 1647, Pascal publicó el breve resumen *Nuevos experimentos respecto al vacío*, donde expuso los resultados alcanzados hasta entonces. Incluyó un aviso «Al lector» en el que detallaba el

---

36 «[...] nos dijo algunas veces que desde la edad de dieciocho años no había tenido un solo día sin dolor. Como sus dolores no eran siempre de la misma intensidad, en cuanto experimentaba un ligero alivio su mente se lanzaba al momento a la búsqueda de algo nuevo.

»Fue en uno de esos momentos cuando, a la edad de veinticuatro años, habiendo visto el experimento de Torricelli, ideó, basándose en él, y ejecutó el otro que denominan el *experimento del vacío* [...].» *Vida de Monsieur Pascal*, *op. cit.*

origen y el porqué de sus experimentos, convencido de que el vacío no era una cosa «imposible en la naturaleza y que ésta no huye de él con tanto horror como muchos se figuran». Pascal denunció la debilidad del principio del *horror vacui*, entonces universalmente aceptado, y anunció su decisión de realizar toda clase de experimentos «tan convincentes que resistiesen la prueba de todas las objeciones que se les pudiesen hacer». Algunos de los experimentos realizados guardaban relación con el ejecutado en Italia, pero otros estaban alejados de él. Pascal tenía una clara conciencia del método necesario para descubrir la verdad en física.[37] A su juicio era contradictorio afirmar que la naturaleza odia el vacío y comprobar que lo admite.

Aunque fue innovador y audaz en la experimentación, se mostró extremadamente prudente a la hora de derivar consecuencias de sus resultados y formular las nuevas teorías. Siempre añadía: «hasta que nuevos descubrimientos y experiencias no demuestren lo contrario». Estaba convencido de que sólo conocemos directamente lo falso y que a la verdad se accede por un largo rodeo. Con ello parecía anticiparse a lo que después se llamó «principio de falsabilidad».

Su carácter polémico tuvo ocasión de manifestarse, pues poco después de la publicación de estos *Nuevos experimentos* en 1647, Pascal recibió una carta del jesuita Noël. En aquellos momentos el padre Noël desempeñaba el puesto de rector del Colegio de Clermont en París; se mantenía fiel a las doctrinas de Aristóteles, pero era también una persona abierta, no lejana a Descartes en algunos puntos. Sin embargo, rechazaba la existencia del vacío e insistía en que la naturaleza odiaba el vacío. Consideraba que repugnaba al sentido común y era contradictorio decir que «ese vacío es espacio y que no lo es».

En su respuesta al padre Noël, el 29 de octubre de 1647, Pascal estableció los principios del método que a su juicio debía seguirse en toda investigación científica. Desde la perspectiva de la historia de la ciencia éste es uno de los aspectos más interesantes de la polémica mantenida, pues formuló una regla universal aplicable a todos los

---

[37] La primera parte del estudio incluye un detalle de todos sus experimentos, con sus correspondientes gráficos. Sólo después, en la segunda parte, en la que se derivan sus deducciones, demuestra que el espacio, vacío en apariencia, según el experimento, en efecto, está vacío de «todas las materias que caen bajo el dominio de los sentidos y que son conocidas en la naturaleza». Finalmente, concluye respondiendo a las objeciones que se le pueden hacer, insistiendo en que «hasta que no le demuestren la existencia de alguna materia que lo llene, el espacio está verdaderamente vacío y carente de toda materia».

temas particulares en los que se trata de reconocer la verdad. En ella resuena el vocabulario cartesiano:

> [...] no se debe hacer nunca un juicio decisivo de la negativa o la afirmativa de una proposición, en tanto que lo que se afirma o se niega no reúna una de estas dos condiciones: a saber, o que aparece tan claramente y tan distintamente por sí mismo a los sentidos o a la razón, según corresponde a los unos o a la otra, que la mente no tenga ningún medio de dudar de su certeza; y es lo que llamamos principios o axiomas, [...] o que se deduzca de consecuencias infalibles y necesarias de tales principios o axiomas [...].[38]

Para Pascal, todo lo que cumple una de esas condiciones es cierto y verdadero, y todo lo que no tiene ninguna de ellas, pasa por dudoso e incierto. En consecuencia, advierte que no hay que sacar consecuencias infalibles de la naturaleza de una cosa cuando la ignoramos. En ese caso, es inútil invocar a la autoridad, pues cuando se cita a un autor hay que emplear sus demostraciones y no acudir sin más a su nombre. La separación entre ciencia y metafísica es también tajante: defiende que no se deben imprimir a seres inanimados cualidades humanas, como por ejemplo el odio.

Pascal recibió una nueva carta del padre Noël, probablemente de la primera semana de noviembre, en la que reconocía que sus objeciones le habían hecho abandonar sus primeras ideas. Confesaba que él también buscaba la verdad, aunque fuera distinta de la que se enseñaba en las escuelas. A pesar de ello, se resistía a aceptar la existencia del vacío.

Pascal renunció a proseguir la polémica. Tenía pocas horas de ocio y de salud, y pensaba que esas controversias se harían eternas si alguien no las cortaba. El padre Noël creía que Pascal afirmaba en términos decisivos la existencia real del vacío, cuando en realidad su opinión era que «ese espacio está vacío hasta que se me demuestre que lo llena una materia». Noël no había comprendido que siempre se debían definir las cosas antes de averiguar si son posibles o no, y que los pasos que llevan al conocimiento son la definición, el axioma y la prueba.[39] En abril de 1648, Étienne Pas-

38 B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, I, pág. 377.

39 Pascal recuerda la diferencia que hay entre concebir la idea de una cosa, dar un nombre a esa idea, definirla, y finalmente buscar si esa cosa es verdadera o

cal escribió al padre Noël y la correspondencia, no exenta de malentendidos,[40] se cerró con una deontología de la comunicación científica.

La realización de nuevos experimentos amplió el alcance de los resultados iniciales. Un año antes, el 15 de noviembre de 1647, Pascal había escrito a su cuñado Florin Périer, marido de su hermana Gilberte, para pedirle que realizara un nuevo experimento en el monte Puy-de-Dôme, cerca de Clermont. El 19 de septiembre de 1648 Florin Périer realizó el experimento bajo la dirección de Pascal y consiguió trasladar del pie de la montaña a la cima un tubo de vidrio repleto de mercurio y comprobar la diferencia de la altura del mercurio. La experiencia adquirió el valor de contra-ejemplo de la vigente doctrina del *horror vacui*, pues con este principio no se podía explicar la diferencia de la altura del mercurio; supondría mantener que los cuerpos sentían más horror al vacío al pie de la montaña que en la cima, mientras que la explicación del fenómeno observado podía explicarse por el distinto peso y la presión del aire, que «contrabalancea la pesantez del mercurio». Los resultados se anunciaron poco después.[41]

En su correspondencia con Monsieur de Ribeyre, presidente de la Cour des Aides de Clermont, Pascal defendió su originalidad (1651), y para ello precisó cuales eran las experiencias que se apoyaban en Galileo y en Torricelli y cuáles no, resaltando que la experiencia del Puy-de-Dôme, de carácter decisivo y «cuyas consecuencias son tan bellas como útiles», era de su total invención. Defendió que su experimento era el más demostrativo de los que podían ser hechos sobre el asunto, precisó todos los detalles y dedujo las distintas consecuencias en un *Tratado del vacío* que lamentablemente se perdió. Sólo se

falsa. Por tanto, no existe una relación necesaria entre la definición de una cosa y la afirmación de su existencia. (Carta de Pascal a Le Pailleur, marzo de 1648.)

[40] En su segunda carta a Pascal, el padre Noël dispensaba a Pascal de responderle, lo que Blaise interpretó como un modo de querer tener la última palabra. *Cf.* B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 1998, I, pág. 1084.

[41] *Relación del gran experimento del equilibrio de los líquidos proyectado por el señor B. P. para la terminación del tratado que ha prometido en su resumen sobre el vacío y hecho por el señor F. P. en una de las más altas montañas de Auvernia.* Sorprende la rapidez de la edición, pues Pascal no parece tener prisa por publicar sus escritos científicos, muchos de ellos, de hecho, póstumos. Efectúa el experimento varias veces en el mismo día, en un mismo tubo, con el mismo mercurio, unas veces abajo y otras en la cima de la montaña, para comprobar si la altura del mercurio suspendido será la misma o distinta en esas dos situaciones.

dispone del «Prefacio» y de dos escritos que datan de 1654 y fueron publicados póstumamente: *Sobre el equilibrio de los líquidos* y *Sobre el peso del aire*. Estos trabajos constituirán una de las bases de la hidrostática, junto con los de Arquímedes y de Simon Stevin. Los tres sabios conjugaron las competencias de matemáticos, físicos e ingenieros, y Pascal encontró en la hidrostática los argumentos necesarios para resolver la cuestión del vacío. Lo que los físicos posteriores llamaron «principio de Pascal»,[42] que aparece en su escrito *Sobre el equilibrio de los líquidos*, sentó las bases de la construcción de diversos dispositivos, como la prensa hidráulica. Constituía para él una etapa en la demostración de los efectos de la presión atmosférica, pues mostró que ésta variaba con la altura, una propiedad que se empleó en el diseño de los futuros altímetros.

En definitiva, en sus escritos sobre el vacío Pascal aparece como un defensor del método experimental y cuestiona el principio de autoridad. En el ámbito de las ciencias de la naturaleza, el método para descubrir la verdad exige experimentación y definición. La noción de vacío puede definirse de un modo concreto como lo que «puede ser vaciado de todas las materias conocidas en la naturaleza y perceptibles por los sentidos»; hablar de otro modo supondría sobrepasar los límites de la experiencia. Como indica Henri Gouhier, mientras que Descartes procede como físico derivando las consecuencias de principios abstractos, Pascal defiende que la naturaleza no obedece a leyes universales y necesarias, sino que sus procesos están sometidos a fluctuaciones. No excluye lo verosímil ni lo probable del campo de conocimientos, pues el saber es contingente.[43] Sus concepciones físicas, sin supuestos metafísicos, contribuyeron a transformar el concepto de la naturaleza y el modo de conocerla.

El «Prefacio» para el «Tratado del vacío»: distinción de saberes y métodos

En su «Prefacio» para el *Tratado del vacío*, de lectura imprescindible, Pascal precisó cuáles son los modos de conocer que corresponden a cada clase de saber, cuestión que también había preocupado a otros sabios, como Francis Bacon y Juan Huarte de San Juan.[44]

[42] La presión se transmite por igual en todas las direcciones de un fluido. El «principio de Pascal» fundamenta el funcionamiento de las llamadas genéricamente máquinas hidráulicas.

[43] *Cf.* Catherine Chevalley, 1995.

[44] El español y médico humanista Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) ya había distinguido las artes y las ciencias que se

Frente al proyecto cartesiano de descubrir un método aplicable a todos los saberes, Pascal insiste en que los métodos son distintos según la clase de saber de que se trate.[45] Pensando en la invocación entonces recurrente de la física aristotélica, que tantas dificultades había generado a los creadores de la nueva ciencia, denunció la sacralización de los antiguos, que convierte en «oráculos» sus pensamientos y en misterios sus afirmaciones erróneas. A causa de ello, resulta peligroso exponer novedades, y así se pierde la libertad necesaria que precisa la búsqueda de la verdad. Como Bacon, Pascal denuncia los errores que, al perpetuarse, impiden el descubrimiento de la verdad y hacen de todo innovador un infractor. Considera que no se hubiera podido avanzar lo más mínimo si los propios antiguos sólo hubieran mirado al pasado, sin poder cuestionarlo. Los principios de la física son las experiencias que hay que multiplicar de continuo para que las consecuencias también se incrementen en proporción: esto es lo que hace que los conocimientos de los hombres progresen con el tiempo.

La falta de comprensión de la diferencia de los saberes y sus correspondientes métodos produce lo que llama la «desgracia del siglo»: los que en física se guían sólo por la autoridad son ciegos y tímidos, pues no se atreven a recurrir a la razón y a la experimentación, mientras que los que en teología recurren sólo al razonamiento y se olvidan de la autoridad de la Escritura son tan temerarios como insolentes. Este error altera injustamente el orden de las ciencias, pues reparte indebidamente la credulidad y la desconfianza. La misma convicción puede comprobarse en su polémica religiosa recogida en *Las provinciales*, de gran impacto durante su tiempo.

---

alcanzan con la memoria de las que se alcanzan con el entendimiento. La obra fue traducida al francés, y aunque Pascal no la cita puede que la conociera. Bien es verdad que la clasificación de los distintos saberes que dependen de la memoria y del entendimiento no coinciden. Francis Bacon también se había ocupado de la clasificación de los saberes.

[45] Distingue dos grandes grupos de saberes. Unos dependen de la memoria y, en ese sentido, son históricos, pues su objeto es conocer lo que escribieron otros autores. Incluye a la historia, la geografía, la jurisprudencia y, sobre todo, la teología. En cambio, otros saberes dependen sólo del razonamiento y de la experiencia y tienen por objeto descubrir verdades ocultas. Aquí incluye a la geometría, la aritmética, la física, la medicina, y todas las ciencias que pueden avanzar y perfeccionarse. Su perfección depende del tiempo y del esfuerzo.

Polémicas religiosas. El jansenismo y «Las provinciales»

Port-Royal y el jansenismo

Es imposible hablar de *Las provinciales* de Pascal y de las polémicas religiosas que mantuvo hasta prácticamente el final de su vida, sin referirse al papel que entonces desempeñó el jansenismo y el lugar desde el que irradió en Francia: el monasterio de Port-Royal.

Como bien advirtió José Luis Aranguren,[46] la trascendencia de este movimiento religioso no debe ser medida por su relieve externo, importante en algunos decenios, pero efímero. Su importancia estuvo en sus efectos, pues infiltró el espíritu protestante en el seno del catolicismo. No nació contra, sino dentro del catolicismo, y cuando Pascal se embarcó en la defensa de los jansenistas mediante *Las provinciales*, el frente de la batalla ya llevaba años abierto. La complejidad de este movimiento aconseja distinguir los distintos personajes centrales, los lugares desde donde irradió y las cuestiones teológicas debatidas. Entre los personajes hay varios nombres clave cuyo exacto papel conviene precisar: Cornelio Jansenio, de quien procede el nombre del movimiento; Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran, y Antoine Arnauld, doctor en teología de la Sorbona. También adquirió importancia el centro donde se difundió el jansenismo, el monasterio de Port-Royal-des-Champs, y sus superioras, la madre Angélica y la madre Agnès, hermanas de Arnauld. En cuanto a los problemas teológicos debatidos, giraron en torno a la cuestión de la gracia de Dios y la doctrina de san Agustín al respecto. Por último, entre sus adversarios destacaron los jesuitas y el cardenal Richelieu.

Comencemos por el problema teológico debatido: la cuestión de la gracia divina y la salvación de los hombres, tema que había ocupado a la teología cristiana desde sus comienzos. Contra los pelagianos, que defendían que los seres humanos eran los únicos responsables de su salvación, san Agustín, a diferencia de otros Padres de la Iglesia, había precisado un pensamiento teológico sobre la gracia de Dios que hacía hincapié en la corrupción de la naturaleza humana: después de

[46] *Cf.* el interesante estudio de José Luis Aranguren (1963, pág. 166 y sigs.). La consideración de los sacramentos de los jansenistas es católica, pero su postura sobre el misterio de la gracia puede considerarse como una versión mitigada del calvinismo. *Vid.* también la introducción de J. L. Aranguren a la edición de las *Obras*, 1981. Asimismo, entre otros, los estudios de L. Cognet, J. Laporte y J. Orcibal.

la caída de Adán el hombre ya no era capaz de bien por sí mismo y necesitaba la gracia de Dios para lograr la salvación. Posteriormente, varios papas[47] condenaron al pelagianismo haciendo uso de las ideas de san Agustín, hasta que los escolásticos abogaron por una visión más optimista del ser humano y sus posibilidades de salvación.

En los siglos XVI y XVII resurgió un nuevo debate teológico sobre la gracia y la salvación humana, pues Lutero y Calvino, a pesar de sus diferencias, habían sido deudores de la doctrina agustiniana y habían defendido el carácter gratuito de la fe. Mantuvieron que el pecado original había corrompido de tal modo la naturaleza del hombre que había suprimido su libre arbitrio, y que sólo la gracia de Dios, reservada a los elegidos, permitía la salvación.[48]

Desde sus orígenes, la Compañía de Jesús había observado el peligro de ciertos planteamientos agustinianos que amenazaban con favorecer los errores protestantes. Además, numerosos jesuitas habían acusado el impacto del humanismo y defendieron una visión menos sombría de la naturaleza humana que la agustiniana. Recomendaban las posturas tomistas sobre el tema y destacaban la importancia de las obras y de la libertad humana. Todo ello originó una teología contenciosa en torno al problema, y aquí es donde se incluyen las polémicas en torno a la obra de Jansenio, doctor de la Universidad de Lovaina, centro donde también se había debatido este problema teológico.

En la Universidad de Lovaina, Michel de Bay (llamado Bayo), teólogo especializado en patrística y hostil a la escolástica, ya había propuesto abordar el problema de la gracia siguiendo sólo a los Santos Padres, pero se le acusó de favorecer el calvinismo y fue condenado por Pío V en 1567. Además, en Lovaina se habían acentuado las tensiones entre la Facultad de Teología, de línea agustiniana, y el Colegio de los Jesuitas, que consideraron la condena de Bayo como una victoria. La publicación de libro del jesuita Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (Lisboa, 1588) renovó las discusiones de los teólogos entre la gracia y el libre arbitrio. Molina distinguía la gracia eficaz y la gracia suficiente; mantenía que Dios concede a todos los hombres una gracia suficiente para salvarse, pero son las

47 El pelagianismo fue condenado por el papa Zósimo en el 417-418 y el semipelagianismo por el segundo Concilio de Orange, en el 529, cuyos decretos fueron recibidos en toda la Iglesia como regla de fe. Siglos más tarde, fue de nuevo condenado por el Concilio de Trento.

48 Fueron condenados por el Concilio de Trento. Sección VI. Canon 4.

propias obras las que convierten a la gracia en eficaz para la salvación. Veamos cómo convergieron las posturas teológicas de los principales protagonistas del movimiento jansenista.

En 1606, después de estudiar en Lovaina, Jansenio y Duvergier de Hauranne coincidieron en París y se hicieron amigos.[49] Decidieron profundizar sus estudios personalmente y se retiraron juntos de 1611 a 1616 en una propiedad de Duvergier, cerca de Bayona, donde leyeron ampliamente a autores patrísticos y escolásticos. Cuando Jansenio regresó a Lovaina, se dedicó durante veinte años más al estudio de san Agustín y al tema de la gracia. En él creyó encontrar la solución al problema. Si en el primer estado, el de inocencia, la gracia movía a una voluntad libre con libertad de indiferencia, después del pecado original la gracia de Cristo sometió a su poder una voluntad incapaz de hacer el bien. De acuerdo con san Agustín, Jansenio pensaba que, en el estado de naturaleza caída, el ser humano sólo sigue a la *delectatio*, y si Dios no concede su gracia, el hombre obedece sólo al *amor sui* (la concupiscencia). Creía, además, que estos principios suponían la condena del molinismo.

En 1621, Duvergier, conocido también como Saint-Cyran (el nombre de su abadía), visitó Lovaina, y ahí Jansenio le hizo partícipe de sus estudios y conclusiones. En 1636, cuando Jansenio fue promovido al obispado de Ypres (Flandes), la obra estaba prácticamente terminada. Murió en 1638, y su *Augustinus*, compuesto por tres extensos volúmenes, apareció póstumamente en 1640.

Por su parte, Saint-Cyran había conocido en 1620 al cardenal Pierre de Bérulle, fundador del Oratorio, que había introducido el Carmelo en Francia. Su espiritualidad, impregnada también de san Agustín, le había impresionado profundamente. Los jesuitas atacaron a Bérulle por su opúsculo *Voeu de servitude à Jésus et à Marie*, escrito para propagar la devoción cristológica en los carmelos franceses de los que era superior, y entonces Saint-Cyran intervino a su favor. A su vez, con los años, Richelieu cuestionó a Saint-Cyran. Éste estuvo cinco años prisionero en Vincennes, y fue entonces cuando conoció el *Augustinus*, de cuyo contenido tenía noticias por los resúmenes que Jansenio le había hecho en su correspondencia. Consideró que la obra debía ser defendida porque exponía fielmente la doctrina de san Agustín. Su discípulo Antoine Arnauld, teólogo de la Sorbona, cuyas hostilidades con los jesuitas venían de familia y de tiempo atrás, emprendió tam-

---

[49] *Cf.* L. Cognet, *Le jansenisme*, París, PUF, 1964, pág. 19 y sigs.

bien esta tarea, sobre todo tras la muerte de Saint-Cyran en 1643. Buen conocedor de la obra de san Agustín y del tomismo, Arnauld compuso en esos años una obra titulada *Apología de Jansenio* (1643), un pequeño escrito sobre la *Teología moral de los jesuitas*, así como un libro que causó cierto revuelo: *Sobre la comunión frecuente*.

La familia Arnauld estaba muy vinculada al monasterio de Port-Royal-des-Champs. La madre Angélica, hermana de Antoine, había sido reformadora de esta abadía cisterciense, fundada en 1204 y situada cerca del valle de Chevreuse. Su hermana Agnès la sucedió posteriormente. En 1625, algunas religiosas crearon en París un nuevo convento, denominado Port-Royal-de-Paris, por lo que el monasterio originario pasó a llamarse Port-Royal-des-Champs. La madre Agnès no se había librado de censuras, pues un escrito suyo había sido reprobado por el arzobispo de Sens. Saint-Cyran, amigo de la familia desde 1620, asumió su defensa y así comenzó a relacionarse con la madre Angélica y la madre Agnès. Las religiosas descubrieron en él no sólo a un teólogo que se hacía eco de san Agustín, san Francisco de Sales y Bérulle, sino también a un director espiritual de gran talla, y le pidieron que predicara y confesara en Port-Royal. Además, Saint-Cyran les habló de su teoría de la renovación espiritual, cosa que las entusiasmó, y la idea se difundió entre gente de extramuros. En 1637, Antoine Le Maistre, sobrino de la madre Angélica y joven abogado de brillante carrera, se convirtió y decidió retirarse del mundo: fue el primero de los llamados Solitarios de Port-Royal, personas notables y significativas en la vida social que, manteniéndose como laicos, se retiraron al monasterio para dedicarse a la meditación y a la vida austera.[50] Otras personalidades destacadas fueron Pierre Nicole, Antoine Singlin y Louis-Isaac Lemaistre de Sacy. También se organizaron las Pequeñas Escuelas, que contaban con niños pensionistas. Así se explica el papel que este centro adquirió para la difusión del

---

[50] Lucien Goldmann, en su libro *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, interpreta el movimiento jansenista desde el contexto histórico en el que surge. Goldmann, autor marxista, vincula el jansenismo con la estructura social y económica de su tiempo: el paso de la monarquía moderada a la monarquía absoluta de Luis XIII y los tiempos de Richelieu. Si en un primer momento el rey utilizó a la llamada nobleza de toga frente a la aristocracia para librarse de su oposición, más tarde creó una burocracia que dependía directamente del monarca, el cuerpo de consejeros reales, que dejó sin funciones y relegados a los oficiales y a la nobleza de toga. Muchos de ellos se acogieron al movimiento jansenista que proponía el retiro del mundo, dada su radical corrupción. (L. Goldmann, 1985, pág. 155.)

jansenismo, punto de encuentro entre la doctrina de Jansenio y la acción de Saint-Cyran y Arnauld.

El movimiento fue mal visto por los cardenales Richelieu y Mazarino (su sucesor), por motivos distintos. Como Lutero y Calvino, deudores también de san Agustín, los jansenistas destacaban la importancia de la fe y de la gracia de Dios[51] para lograr la salvación, sin resolver cómo conciliar el libre arbitrio y la necesidad de la gracia. Pero en el debate intervinieron también otro tipo de razones, pues tanto Jansenio como Saint-Cyran se habían opuesto al sistema político-religioso de Richelieu. En 1635, Jansenio había publicado un panfleto contra la política del cardenal y su alianza con los protestantes de Alemania; es decir, Richelieu tenía motivos, además de los estrictamente doctrinales, para combatir a los jansenistas. Como es sabido, el cardenal Mazarino se mantuvo en la línea del anterior primer ministro, y el cariz liberal de los jansenistas acabó de enemistarlos con el absolutismo monárquico, pues si bien en materia de fe eran partidarios de regresar a los Padres de la Iglesia y no comprendían las innovaciones de los jesuitas, en cambio concedían la máxima libertad para el desarrollo de las ciencias. Innovadores para unos, apegados a la tradición para otros, los jansenistas desagradaban a muchos. Sus ideas recordaban a las divisiones creadas con la Reforma y los tiempos no eran propicios para incidir en disensiones, pues el recuerdo de las guerras religiosas estaba aún reciente. Por otra parte, no parecían mostrarse dispuestos a acercar posiciones e insistían en su fidelidad a san Agustín. Ellos mismos se llamaban «amigos de san Agustín» y no jansenistas, que fue el nombre utilizado por sus adversarios.[52]

---

[51] Los tomistas y los jesuitas defendieron la importancia de la gracia y también la libertad humana, pero diferían en el modo de conciliar esta libertad con el poder soberano de Dios. Ambos admitían que existía una gracia suficiente concedida por Dios a todos los hombres, que ayudaba a «no caer» y concedía un poder próximo para cumplir los mandamientos. De este «poder próximo» se podía hacer un buen uso o mal uso, según la propia voluntad. Distinguían una gracia suficiente, dada por Dios a todos los hombres, y una gracia eficaz. Para los tomistas la gracia debía su eficacia, a la vez, a la acción sobrenatural y al buen uso de la libertad. Para el jesuita Molina, lo que convierte la gracia en eficaz es el asentimiento que da la libertad humana a la gracia suficiente.

En las polémicas teológicas de los siglos XVI y XVII se hablaba de la gracia interna, externa, suficiente, eficaz, actual, previa, santificadora, perfecta, imperfecta, preparatoria, irresistible, equilibrada. *Cf.* L. Kolakovski, 1996, pág. 13.

[52] Los nombres de «jansenismo» y «jansenistas» sugerían una desviación, una especie de secta, inspirada por el teólogo Jansenio. Por el contrario, los seguidores de Jansenio insistían en que no decían nada nuevo, sino que repetían las enseñan-

Los jesuitas de Lovaina fueron los primeros en advertir de los errores de la obra de Jansenio y su proximidad con el espíritu de la Reforma, en concreto con Calvino. Además, pensaban que Jansenio renovaba los errores de Bayo. Después, el papa Urbano VIII condenó el *Augustinus* en 1642 en la bula *In eminenti*, publicada en Francia el año siguiente.

El conflicto se agudizó cuando en 1649 el síndico de la Facultad de Teología de la Sorbona, Nicolás Cornet, alumno de los jesuitas, elaboró, de acuerdo con ellos, una relación de proposiciones extraídas del *Augustinus* que contenía graves errores. El Parlamento de París prohibió continuar el proceso iniciado por la Facultad, pero unos sesenta obispos enviaron las proposiciones a Roma en abril de 1651. Inocencio X encargó el examen de las proposiciones a una comisión que las analizó, mientras los debates perduraban. Finalmente, el 31 de mayo de 1653, en la bula *Cum occasione*, condenó las cinco proposiciones como «temerarias, heréticas, impías, dignas de anatema y escandalosas», lo que fue el detonante de nuevos incidentes y debates. Los molinistas consideraron esta bula como una auténtica victoria, y en febrero de 1654 el jesuita François Annat, confesor del rey, publicó los *Cavilli jansenianorum*, en los que afirmaba que las cinco proposiciones se encontraban al pie de la letra en el *Augustinus*. Arnauld le respondió que sólo la primera proposición se encontraba literalmente en el *Augustinus*: las otras eran un resumen que no correspondía a la doctrina de san Agustín ni expresaban de hecho el pensamiento de Jansenio; ésta es la distinción de la *quaesti iuris et facti*. Los jansenistas defendieron que la Santa Sede era «infalible al definir que una proposición es herética, pero no al determinar que de hecho la enseña tal autor; por lo cual no puede exigir en esto el asentimiento interno, sino sólo un silencio respetuoso». En 1656 Alejandro VII[53] declaró que aquellas cinco proposiciones estaban condenadas *in sensu ab eodem Jansenio*. Fue en esos momentos de conflicto cuando Pascal intervino con *Las provinciales* para defender a los jansenistas y entró de lleno en el debate teológico y moral. Como puede

zas más tradicionales de la Iglesia. A su juicio, los innovadores eran los jesuitas, los molinistas, que resucitaban la herejía de los pelagianos o semipelagianos.

[53] Acerca del sentido de las palabras de Jansenio (Constitución *Ad sacram beati Petri Sedem*, 16 de octubre de 1656): «Declaramos y definimos que aquellas cinco proposiciones fueron extractadas del libro del precitado Cornelio Jansenio, obispo de Ypres, que lleva por título *Augustinus*, y condenadas en el sentido empleado por el mismo Cornelio».

comprobarse, durante todos estos años siempre se recurrió al mismo procedimiento: los antijansenistas trataban de mostrar que Jansenio renovaba los errores de Calvino, mientras que los jansenistas intentaban demostrar que aquél era fiel seguidor de san Agustín.

A partir de 1669, Antoine Arnauld, Pierre Nicole y sobre todo Pasquier Quesnel se dedicaron a escribir extensas obras que desarrollaron las doctrinas del jansenismo. La *Lógica* y la *Gramática de Port-Royal*, en las que Pascal participó, dio un cierto renombre a los intelectuales vinculados con el movimiento, aunque Pascal no conoció nada de ello, pues murió antes. Tampoco fue testigo de la dureza de las persecuciones posteriores que llevaron a impedir la entrada de nuevas religiosas en Port-Royal. El segundo jansenismo se constituyó como una especie de partido que atacó el absolutismo monárquico. En 1709, Luis XIV declaró: «Pasaremos el arado sobre Port-Royal». Y así fue: el antiguo monasterio y la iglesia gótica fueron arrasados. El 29 de octubre de 1709, comisarios del rey de Francia, escoltados por una guardia militar, derribaron las verjas de la abadía de Port-Royal y obligaron a quince religiosas a abandonar el monasterio. Los muros se convirtieron en lugar de peregrinación hasta que en 1710 el monasterio fue arrasado y dos años más tarde la iglesia fue demolida. Ni siquiera los sepulcros de las religiosas fueron respetados, y los cadáveres se trasladaron a un cementerio vecino.

El origen de «Las provinciales»

Las provinciales surgieron circunstancialmente como defensa de los jansenistas ante los ataques que se intensificaron desde diferentes frentes. Uno de los detonantes fue el incidente ocurrido al duque de Liancourt, que se confesaba habitualmente con un vicario de Saint-Sulpice, Charles Picoté, frontalmente opuesto a los jansenistas. En febrero de 1655, Picoté pidió a Liancourt que dejara de relacionarse con Port-Royal y, dado que el duque se opuso a esta exigencia, le negó la absolución. La reacción no se hizo esperar: Arnauld defendió a los jansenistas con la publicación de una *Carta de un Doctor de la Sorbona a una persona de condición sobre lo que ocurrió en una parroquia de París a un señor de la Corte* (24 de febrero de 1655). A su vez, el padre Annat escribió una *Respuesta a algunas cuestiones cuya aclaración es precisa en el tiempo presente.* El 10 de julio de 1655 Arnauld escribió una segunda carta, dirigida ésta a un amigo de Port-Royal, el duque de Luynes, en la que rechazaba las acusaciones de herejía y defendía la postura de san Agustín. Retomó la distinción de la cuestión de

hecho y de derecho y mantuvo que hasta al mismo san Pedro le había faltado la gracia en un determinado momento. El 14 de enero de 1656, la Facultad de Teología de la Sorbona condenó este escrito y la «cuestión de hecho». Entonces, los jansenistas temieron la intervención del poder político y las consiguientes persecuciones.[54]

Dado que en el ámbito académico la batalla parecía perdida, se originó un cambio en la estrategia con el objetivo de hacer llegar el debate a la opinión pública. Aquí es donde entró en escena Pascal, que en 1656 se reunió en Port-Royal con Arnauld.[55] Probablemente fue Jacqueline quien pensó en la intervención de su hermano, dada la rapidez con la que Pascal se comprometió: se necesitaba un estilo persuasivo como el suyo, propio de un hombre con experiencia de mundo y capaz de captar la atención del gran público. Así es como comenzó a defender determinadas exigencias de la existencia cristiana que a su juicio no admitían términos medios ni componendas.

La primera carta, anónima, apareció el 23 de enero de 1656 y Pascal escribió con su característica vivacidad, al servicio de la causa. Las cartas se difundieron como anónimas o con seudónimo a lo largo de quince meses, desde enero de 1656 a marzo de 1657; impresas clandestinamente —por la imposibilidad de obtener la aprobación real—, se difundieron como hojas sueltas —en realidad como panfletos— que se reimprimieron varias veces e incluso se tradujeron pronto en varios países.[56]

---

[54] A partir de 1644, Arnauld había comenzado a ocultarse para protegerse de las violentas reacciones que había suscitado la publicación de su obra *Sobre la comunión frecuente*. Más tarde temió la acción policial promovida por el canciller Séguier.

[55] En ese momento se conocían poco. Los dos se interesaban por cuestiones pedagógicas. Pascal había elaborado en 1655 un método para aprender a leer, pensando en las Pequeñas Escuelas de Port-Royal. Posteriormente, Pascal y Arnauld colaboraron en la *Lógica o el arte de pensar*.

[56] En 1657, las cartas se editaron conjuntamente en un solo volumen bajo el título *Las provinciales* o *Cartas escritas por Louis de Montalte a un amigo de provincias y a los reverendos padres jesuitas*. En 1659 apareció una nueva versión que corregía la edición anterior y prescindía de las referencias irónicas. En 1658, Pierre Nicole, bajo el seudónimo de Guillame Wendrock, publicó en Colonia la traducción latina de *Las provinciales*. Los jesuitas trataron de defenderse y lograron varias condenas. El Parlamento de Aix, el 9 de febrero de 1657, condenó a la hoguera las dieciséis cartas publicadas. El 6 de septiembre de 1657 fueron incluidas en el Índice. El 14 de octubre, su traducción latina fue quemada en París. Los jesuitas, o bien las consideraban falsas y calumniosas, o bien defendían las proposiciones acusadas de laxismo. Después de la muerte de Pascal, se contabilizaron una treintena de ediciones hasta 1700, más de veinticinco en el siglo XVIII y cuarenta en la primera

Los temas sobre los que giraban las dieciocho cartas eran dos: el primero, en el plano doctrinal, era la cuestión de la gracia; el segundo, en el plano moral, la cuestión de la nueva casuística de los jesuitas. Las primeras cartas se dirigían a un amigo de provincias para informar sobre las actuales disputas de la Sorbona y sobre la agitación de la corte por la controversia jansenista. Arnauld y Nicole, este último a partir de la segunda carta, proporcionaron a Pascal el material teológico para la disputa. Pascal no era un teólogo académico como Arnauld, pero conocía la obra de san Agustín y muy bien las Escrituras, así que aportó su talento como escritor para hacer llegar cuestiones teológicas y morales —que en principio parecían estar destinadas exclusivamente a académicos y doctos— a más amplios sectores. De este modo, *Las provinciales* ejercieron una acción inmediata y profunda en su época: el propio Arnauld acusó su impacto, y su estilo de escribir varió a partir de entonces. Pascal se convirtió en un maestro de la retórica, cosa que reconocían hasta sus mismos adversarios. Su objetivo fue hacer comprensibles las disputas teológicas, y además no aburrir con ellas al gran público. Para ello recurrió a la ironía y a resaltar los aspectos ridículos y escandalosos de sus oponentes, simplificando sus posturas en más de una ocasión.

Arnauld fue el artífice de la estrategia general: era él quien sentía una antigua hostilidad hacia los jesuitas, pues atribuía al padre Annat la instigación para la apertura de procedimientos de condena de los que estaba siendo objeto. Las primeras cartas provinciales fueron el resultado de la colaboración de Pascal y Arnauld. Este último proporcionó información sobre la teología moral y la casuística, y algunos argumentos teológicos; incluso ideó la gestión financiera de la empresa, como experto en la comunicación impresa. Gracias a él, la edición clandestina de las cartas no fue deficitaria;[57] se imprimieron seis mil ejemplares, un número muy alto para la época: tres mil se difundían gratuitamente, y los restantes se vendían a los libreros a un precio superior para financiar la edición.

El objetivo inicial de *Las provinciales* —defender a los jansenistas frente a sus adversarios y dar a conocer su postura sobre los problemas teológicos entonces discutidos— fue inicialmente logrado. De

mitad del XIX. En 1684 apareció una edición en cuatro idiomas: francés, latín, español e italiano a cuatro columnas. El eco de *Las provinciales* se dejó oír en la literatura, entre otros, en Perrault, Molière y La Bruyère.

[57] M. Le Guern, 2003, pág. 67.

hecho, nada más darse a conocer la primera carta provincial, distribuida por todo París, los doctores de la Sorbona reanudaron sus discusiones, al tiempo que el lugarteniente de la policía interrogaba a los libreros para descubrir quién había sido el impresor.

Pascal escribió hasta dieciocho cartas en total, con quince o treinta días de intervalo, desde el 23 de enero de 1656 hasta 1657. El 5 de febrero de 1656 Pascal se instaló en el hotel Rey David, muy cerca de la Sorbona, donde todos se preguntaban por el autor de las cartas.

¿Cuál era el problema teológico que centraba inicialmente las discusiones de *Las provinciales*? La cuestión de la salvación humana, problema teológico que, como hemos visto, enfrentaba a los jansenistas y los jesuitas, con el trasfondo de la Reforma. Disentir a partir de entonces no era aconsejable.

A lo largo de las distintas cartas el cambio de estilo en Pascal fue ostensible y se adaptó al cariz que iban tomando los acontecimientos. Si las diez primeras cartas desarrollan un diálogo entre dos personajes ficticios, a partir de la undécima se dirigen expresamente a los «reverendos padres jesuitas», a quienes considera instigadores de las condenas a los jansenistas. Las dos últimas se dedican al jesuita padre Annat, adversario acérrimo de los jansenistas. A partir de la séptima provincial, Nicole adquirió un papel importante y los ataques al laxismo se añadieron a la defensa del jansenismo.

El contenido de «Las provinciales»

Como ya se ha dicho, *Las provinciales* aparecieron primero anónimamente, después clandestinamente, bajo el seudónimo de Louis de Montalte, que se define como un «hombre imparcial» que ha oído hablar de los debates de la Sorbona y comenta las incidencias a un amigo de provincias. Las dos primeras cartas desarrollan una estrategia defensiva, y en ellas se exponen las cuestiones relativas al poder próximo y la gracia suficiente, sobre las que los discípulos de san Agustín y los molinistas diferían totalmente.[58] La primera carta anuncia la segunda y la segunda la tercera. La estrategia consiste en presentar las distintas posturas a través de diferentes personajes concretos, unas veces ingenuos, otras ridículos, al final hipócritas y perversos. El primer objetivo fue tratar de convencer a los tomistas (cuya postura se situaba entre la de Arnauld y la de los jesuitas molinistas, sin mayoría en la Sorbona), de que en el fondo estaban más cerca de Arnauld de lo que creían.

58 En *Las provinciales* se utiliza el término «molinistas» por jesuitas.

La primera carta muestra el absurdo de un debate académico y teológico que parece conmocionar la vida de París, pues en realidad la discusión se centra en un problema ficticio y superfluo: nadie comprende el significado exacto de unas palabras que no se acierta a definir. La situación, ridícula en principio, se convierte en escandalosa habida cuenta de que se puede ser perseguido y condenado por hereje. Por este motivo se recurre a la opinión pública como modo de introducir la sensatez que se echa en falta en los académicos de la Sorbona. La carta irritó a unos y divirtió a otros, aunque los doctores de la Sorbona continuaron sus debates académicos sobre la «cuestión de derecho».

La segunda carta, fechada el 29 de enero, abordó el problema de la «gracia suficiente» e imprimió un giro en el tono empleado: si en la primera carta se presentaba a los contrincantes como ridículos, ahora eran dignos de compasión, un modo de encubrir en realidad el desprecio. La razón es que el tomista quiere explicar qué es lo que entiende por gracia suficiente pero no logra afirmar más que «la gracia que no es suficiente». Ante el absurdo manifiesto, se confiesa finalmente la falta de libertad: la condición de religioso supone vivir en comunidad y depender de unos superiores, por lo que no es posible actuar libremente ni de un modo individual. Con todo, el plan defensivo de las cartas fracasó, pues el canciller Séguier arrestó al librero Savreux y Arnauld fue condenado por la Sorbona. Los hechos obligaron a un cambio de estrategia.

La tercera carta, fechada el 9 de febrero, es una elocuente protesta por el extremado rigor de la condena y por el procedimiento seguido por los enemigos de Arnauld. Aparece firmada con las iniciales *E. A. A. B. P. A. F. D. E. P.*,[59] que no son difíciles de interpretar: *Et Ancien Ami Blaise Pascal Auvergnat Fils d'Étienne Pascal*, aunque hasta más tarde no se sabrá quién es el autor.

Los interlocutores son ahora los mismos doctores de la Sorbona, pues lo que está en juego, más que la condena de Arnauld, es la defensa de la doctrina agustiniana de la gracia eficaz. Los dominicos, hasta entonces adversarios tradicionales de los jesuitas en el debate sobre la gracia, son ahora acusados de ponerse de acuerdo con ellos en las palabras. Se observa que, si bien la condena acusa a Arnauld de impío, herético y temerario, no se ha precisado en qué consiste la herejía. Las discusiones han sido desproporcionadas, como se había

[59] Los seudónimos eran habituales en Port-Royal. En 1664 Arnauld se hace llamar Liverdun y en 1666 Nicole, M. de Raucourt.

indicado en las dos primeras cartas, pero ahora se denuncia lo que realmente oculta la censura a Arnauld: «No son las opiniones de M. Arnauld las que son heréticas: es su persona. Es una herejía personal. Él no es herético por lo que haya dicho o escrito, sino solamente por ser Monsieur Arnauld. Eso es todo lo que se le reprocha».

La postura de Arnauld, al no ser disconforme con la de san Agustín, es condenada sin explicación alguna, y Pascal denuncia el efecto que persigue la condena: que el público estime condenable una posición sin analizar por sí mismo el fondo del asunto. Y así, la falsa teología multiplica los debates y crea problemas ficticios ocultando los verdaderos propósitos y las luchas de poder. La cuestión es si fue imprudente Arnauld al cuestionar que las cinco proposiciones condenadas estuvieran de hecho en la obra de Jansenio. Los doctores estimaron que sí, pero «¿no es tan raro su libro, ni tan voluminoso, que yo no pueda leerlo entero para enterarme, sin consultar a la Sorbona?».

Queda la llamada «cuestión de derecho», importante porque atañe a la fe. Arnauld había defendido que la «gracia, sin la que nada se puede, faltó a san Pedro en su caída». El asunto sobre el que se discute es lo que se llama «poder próximo», expresión sobre la que en el fondo nadie se aclara, de ahí que el debate sea superfluo y ridículo. Si no aparece en la Escritura, ¿qué necesidad hay de usarla y discutir sobre su significado? Sin embargo, se puede ser acusado por ello de herejía. La carta finaliza resumiendo el trasfondo de las disputas: no se trata tanto de la condena de las cinco proposiciones mencionadas, como del riesgo de pronunciar unas palabras, «poder próximo», cuyo significado no se quiere explicar. Pascal aparece aquí como un sorprendente defensor de la tolerancia religiosa por lo que respecta a la doctrina: «Os dejo, sin embargo, en libertad de decidiros en pro o en contra de la palabra próximo; porque amo demasiado a mi prójimo para perseguirle con ese pretexto».

En realidad, hasta ese momento los jesuitas no habían sido atacados directamente a fin de no excitar aún más los ánimos. Pero una vez que Arnauld fue condenado por la Sorbona, aparecen expresamente a partir de la cuarta carta, lo que hace variar la orientación de la obra. Ahora Arnauld está convencido de que los jesuitas han tenido una influencia decisiva y han sido los verdaderos instigadores. No hay vuelta atrás: a partir de entonces, las especulaciones teóricas sobre la teoría de la gracia fueron sustituidas por los debates sobre la moral, un tema mucho más interesante para el gran público. Convertidas en una serie de panfletos, las cartas denuncian los excesos de los jesuitas

en cuestiones de moral, atacando al probabilismo y a los casuistas de la Compañía de Jesús, recurriendo a la ironía, al sarcasmo y a la caricatura. Representan el *minimum* moral.[60]

La cuarta carta aborda una cuestión central: la responsabilidad a propósito de los pecados de ignorancia. Frente a la postura de los molinistas, para Arnauld y los jansenistas no es cierto que todos nuestros pecados estén precedidos por el conocimiento y la libertad; no puede haber culpabilidad sin responsabilidad, y aunque cometamos pecados por ignorancia o por costumbre, sin embargo somos responsables de los males causados.

A partir de la quinta carta, del 20 de marzo de 1656, se produce un cambio ostensible de frente: Pascal ataca directamente a la Compañía de Jesús y la moral casuística que busca el gobierno de las conciencias. Convierte al jesuita español Antonio Escobar y Mendoza —que Pascal sólo conoce por su libro *Summula casuum conscientiae*— en el blanco de sus ataques, prototipo del casuismo laxista, y en él encuentra las citas de otros casuistas, pues Escobar, en realidad, es el menos laxista de los casuistas a los que denuncia.[61] Los excesos del

[60] La hostilidad que sentía Arnauld hacia los jesuitas, a quienes consideraba enemigos, era manifiesta y antigua. En el caso de Pascal, tan sólo había discutido con el padre Noël, diez años atrás, a propósito de la existencia del vacío y no tenía motivos para una hostilidad abierta. Pascal estuvo excesivamente dedicado a defender a los jansenistas, atacando a los jesuitas, y no se planteó si era necesaria la casuística, que se desarrolló como una disciplina teórica a lo largo del siglo XVI. De hecho, el mismo Escobar seguramente hubiera reprobado muchas de las doctrinas de las opiniones probables que Pascal le echa en cara.

Sin negar los posibles excesos del procedimiento, la casuística como la aplicación de leyes generales a situaciones concretas, que son contempladas en su singularidad, era una necesidad de finales del XVI, cuando los cambios introducidos por el Renacimiento y el impulso otorgado al desarrollo de la conciencia individual hacían necesario adaptar los principios de la moral cristiana a la multiplicidad de nuevas situaciones no previstas en las enseñanzas tradicionales. Era una moral que tenía en cuenta las singularidades y, aunque se dieron ciertos abusos, fueron más excepcionales de lo que Pascal presenta. Su conocimiento de gran parte de los libros que cita fue indirecto y redujo la casuística al laxismo y a sus excesos, despreciando su modo de argumentar por ridículo y absurdo y erigiéndose en defensor del rigor moral, de la integridad de la conciencia y de la pureza de la vida cristiana. No pareció advertir que las reglas de la moral cristiana puedan tener necesidad de interpretación para aplicarse a todas las situaciones concretas. Para un desarrollo de esta cuestión puede consultarse el excelente libro ya citado de M. Le Guern, 2003, págs. 76-87. Le Guern habla de un modelo lógico matemático por parte de Pascal. J.-P. Cléro también aborda el modelo matemático que Pascal aplica en este caso: la geometría de las cónicas, que permite tener sobre un punto posiciones contradictorias.

[61] *Oeuvres complètes*, 2000, II, pág. 1124.

casuismo —esto es, los casos de conciencia en lo que tienen de más particular— ocupan seis cartas, de la quinta a la décima, editadas a lo largo de cuatro meses, de marzo a agosto. Considera que la doctrina de las opiniones probables es el origen de que los casuistas excusen los vicios más reprobables: cuando no se puede corregir una acción, entonces se corrige la intención, el vicio del medio por la pureza del fin; por ejemplo, si bien la venganza no es lícita, sí lo es la defensa del honor. Pascal defiende el rigor de la moral cristiana contra lo que entiende que son deformaciones de los casuistas, generalizando la postura mantenida por algunos jesuitas. Considera que su moral, vinculada con su concepción de la gracia, no sólo atenta contra las exigencias del cristianismo, sino también contra los principios de las personas honradas, pues la dirección de las intenciones de los actos morales y el probabilismo se encamina a corregir y a encubrir el carácter ilícito de las acciones cometidas. Con ello, a su juicio, las mayores atrocidades quedan justificadas. En realidad, se deja llevar por su indignación y no distingue el uso del abuso de las posturas de los casuistas y del probabilismo, aunque bien es verdad que muchas de las proposiciones por él citadas fueron condenadas posteriormente por Alejandro VII y por Inocencio XI.

Desde la quinta a la decimosexta carta, Pascal multiplica los ejemplos de transgresiones morales que han sido justificadas, entresacando textos, intercalando comentarios jocosos y mostrando lo que estima argumentaciones falaces: el objetivo es provocar tanto la risa como la indignación y el escándalo del lector. A modo de catálogo, se presenta una progresión de inmoralidades *in crescendo*, que siempre son justificadas en todo caso por el cúmulo de circunstancias atenuantes y la «bondad» de la intención inicial. Así quedan recogidos el ayuno (quinta carta), la limosna y los beneficios (sexta carta),[62] la venganza, el duelo (séptima carta), la usura (octava carta), las devociones (novena carta), la pereza y la gula (décima carta), la contrición (undécima carta), las injurias y la simonía (duodécima carta).

Con todos estos ejemplos, Pascal quiere mostrar que la única regla que aplican los jesuitas es que no hay reglas generales, lo que intro-

[62] A título de ejemplo sobre la limosna, Pascal cita el siguiente texto de Vázquez: «Aquello que las personas de la buena sociedad se guardan para hacer realzar su condición y la de sus familiares, no es considerado superfluo. Y por eso apenas se encontrará que tengan nada superfluo las gentes de posición, y ni siquiera los reyes...». *(Sexta carta.)*

duce el laxismo moral. La tranquilidad de conciencia y el salvar las apariencias son las notas características de una moral que llega al extremo de aconsejar tener dos confesores, a fin de mantener la buena fama con el confesor habitual. En el fondo, la situación es rocambolesca, pues gran parte de los lectores que se divierten con las cartas pertenecen al grupo de esas personas que siguen esa doble moral que salva las apariencias. Pero la broma va a acabarse para los defensores de Jansenio.

El 16 de octubre de 1656 el papa Alejandro VII confirmó la condena de las cinco proposiciones en el sentido de Jansenio; todos los que rechazaran su condena deberían ser tratados como rebeldes, y pidió la ayuda «del brazo secular». A partir de entonces, los jansenistas extremaron sus ataques, puesto que poco quedaba por defender. Una semana después, el 23 de octubre, apareció la decimocuarta carta, dedicada al más grave delito moral: el asesinato y su justificación, realizada por los casuistas, ante determinadas circunstancias excepcionales. Por más que este mandamiento haya sido impuesto a los hombres desde el Decálogo hasta el Evangelio, los casuistas estiman que «está permitido matar a aquel que viene a golpearnos», o «a aquel que viene a hacernos una afrenta», en el caso en que estén en juego la fortuna o el honor. Pascal exclama: «¿por quiénes queréis que se os tome: por hijos del Evangelio o por enemigos del Evangelio? [...] no hay término medio. El que no está con Jesucristo está contra él». El homicidio es injustificable: es el peor de los crímenes, pues destruye al mismo tiempo al Estado, a la Iglesia, a la naturaleza y a la piedad.

La decimoquinta carta, del 25 de noviembre de 1656, se inicia con las opiniones de los casuistas sobre la calumnia y progresivamente se convierte en una denuncia de las calumnias de los jesuitas contra Port-Royal, tema que recorre la decimosexta carta. Pascal acude de nuevo a la moral como piedra de toque de la doctrina y la fe: la conducta de los amigos de Port-Royal confirma su fe, y la de los jesuitas la desmiente.

La decimoséptima y la decimoctava cartas se dirigen al padre Annat, el jesuita que acusaba al jansenismo y al autor de *Las provinciales* de herejía. Insiste aquí en que las cinco proposiciones condenadas como heréticas no están incluidas en el *Augustinus* de Jansenio, y por tanto no se puede hacer de una cuestión de hecho una cuestión de derecho.

En la decimoctava carta, Pascal observa que la verdad de los hechos se confirma con el análisis, dado que la razón es el juez de las

cosas inteligibles y la fe de las cosas sobrenaturales y reveladas. Un nuevo hecho aconsejó la interrupción de las cartas: el 17 de marzo de 1657 la Asamblea del Clero de Francia redactó un formulario[63] que todos los eclesiásticos, religiosos y religiosas estaban obligados a firmar, y en el que se suscribía la condena, por parte de Inocencio X y de Alejandro VII, de las cinco proposiciones extractadas del libro de Jansenio. Se buscaron soluciones. Arnauld propuso firmar el formulario pero distinguiendo la cuestión de derecho: las proposiciones son heréticas —de la cuestión de hecho— pero no están incluidas en ese sentido en el *Augustinus*. Finalmente, la situación se resolvió por el momento admitiendo la creencia por lo que se refería al derecho y el «silencio respetuoso» con respecto al hecho. Como hemos visto, años después volvió a plantearse el asunto de la firma del formulario, a lo que la hermana de Pascal, Jacqueline, se negó.

Se conservan fragmentos de una decimonovena carta, fechada en abril de 1657 y dirigida de nuevo al padre Annat.[64] Pascal describe en ella los sentimientos de sus amigos y los suyos propios: su único deseo es la «paz y la verdad». A pesar de este mensaje final, la actitud de Pascal no estaba exenta de riesgos, pues en aquellos momentos de enfrentamientos religiosos el hecho de confrontar posturas, subrayar lo que tienen de incompatibles y tomar partido a favor de una de ellas sin reconocer la parte de verdad que puede haber en la postura contraria, no favorecía el ambiente de tolerancia que la época exigía.

Pascal defendió las posturas del agustinismo tradicional frente a las innovaciones de los jesuitas que exaltaban la libertad del hombre y trataban de adaptar los principios morales del cristianismo a la singularidad y a la diversidad de circunstancias o los casos concretos que se dan en la vida real. Denunció los falsos razonamientos, encaminados a encubrir y justificar acciones moralmente reprobables.[65] Reprochó

[63] El texto del formulario era el siguiente: «Me someto sinceramente a la Constitución del papa Inocencio X del 31 de mayo de 1653 según su verdadero sentido, que ha sido determinado por la Constitución del papa Alejandro VII del 16 de octubre de 1656. Reconozco que estoy obligado en conciencia a obedecer estas Constituciones. Condeno de boca y corazón la doctrina de las cinco proposiciones de Cornelius Jansenius, contenidas en su libro *Augustinus*, que estos dos papas y los obispos han condenado, doctrina que no es la de san Agustín, y que Jansenio ha explicado mal en contra del verdadero sentido de este Santo Doctor».

[64] Inédita hasta la publicación de las obras de Pascal por el abate Charles Bossut en 1779.

[65] Si *Las provinciales* son leídas con el conjunto de la obra de Pascal, sorprende esta condena sin paliativos del probabilismo en alguien tan versado en el cálculo de

a los jesuitas el excesivo peso concedido a las circunstancias y analizó los artificios creados para embrollar situaciones concretas y evitar la reprobación moral. Consideró que la adaptación de las exigencias morales del cristianismo a los intereses del «mundo» provocaba una adaptación a las necesidades de la sociedad y sus injusticias; en ese caso, el cristianismo no es luz ni guía para el mundo. La diversidad de discursos morales que buscan acomodarse a las distintas situaciones aboca, a su juicio, a la renuncia de los ideales éticos. A fin de tranquilizar las conciencias biempensantes, se establecen máximas morales para los pobres, los ricos, los religiosos, etc., y así se reproducen las mismas contradicciones que se encuentran en la sociedad.

Los jansenistas eran partidarios del rigor, de los ideales morales de la Iglesia primitiva, en aras de la pureza de costumbres. El objetivo de Pascal era «desprender el alma del amor al mundo, para alejarla de lo que más quiere, para hacerla morir a sí misma, para llevarla y vincularla únicamente e invariablemente a Dios» (quinta carta). Consideró que el cristianismo debía tener el sello de la justicia más estricta y el amor más generoso. Su denuncia de los innegables abusos de algunos casuistas no entró en el problema de fondo: la inserción en el mundo preconizada por los jesuitas y la búsqueda de nuevos lenguajes después del humanismo renacentista. Interpretó su misión como una claudicación de la ética cristiana frente a los intereses del mundo. Su postura parece también impregnada de un ideal heroico presente en la literatura de la época.

Lo cierto es que el jansenismo está presente en la visión que Pascal tiene de lo humano,[66] que interpreta siempre desde la perspectiva de la naturaleza caída. Sus *Escritos sobre la gracia* lo confirman: ahí sigue a san Agustín y defiende que Dios creó al primer hombre sano, justo y fuerte; pero Adán sucumbió a la tentación y desde entonces los hombres nacen en la ignorancia y la concupiscencia. Los hombres anteponen el amor a sí mismos al amor a Dios. Esta dualidad de la

---

las probabilidades, que hará también del argumento de la apuesta (esto es: sobre la probabilidad de que Dios exista o no) uno de los ejes de su pensamiento. De hecho, la palabra «probabilismo» no aparece en los *Pensamientos* y los ejemplos sobre distintas situaciones morales que ahí se plantean son distintos. *Vid.* sobre este tema el libro de J.-P. Cléro, 2008, pág. 103 y sigs.

[66] En *Las provinciales*, en concreto en la decimoséptima carta, afirmaba: «[...] *no soy de Port-Royal* [...] no estoy ligado en la tierra más que a la sola Iglesia católica, apostólica y romana, en la que quiero vivir y morir y en comunión con el papa, su jefe supremo [...]».

condición humana es una constante presente en la misma estructura de los *Pensamientos* que destaca la miseria del hombre sin Dios y la grandeza del hombre con Dios. Sin embargo, el cambio de lenguaje es manifiesto en la primera parte de la obra, dado que su objetivo es entonces dialogar con la increencia.

Los «Pensamientos»

Historia de los manuscritos y de las ediciones de los «Pensamientos»

A la muerte de Pascal, gran parte de su obra se mantenía inédita. Su hermana Gilberte y su marido Florin Périer se hicieron cargo de sus escritos y rápidamente se prepararon dos publicaciones de carácter científico: los tratados *Sobre el equilibrio de los líquidos* y *Sobre el peso del aire*, que aparecieron en 1663, y el *Tratado del triángulo aritmético*, que se publicó en 1665, pues aunque se había impreso antes no se había difundido.

Las decisiones que había que tomar con respecto a las anotaciones y los fragmentos que Pascal había dejado para su «Apología de la religión cristiana», que finalmente se llamaron *Pensamientos*, fueron mucho más complicadas.[67] La familia conocía la importancia que Blaise había concedido a este proyecto, y la sorpresa fue encontrarse con un conjunto disperso de notas que no facilitaba la organización del material con vistas a su publicación. Se disponía de algunos fragmentos extensos, auténticas piezas maestras, incluso encabezados con un título, pero eran los menos: la mayor parte de los papeles acumulaban fragmentos cortos, escritos tanto en sentido vertical como horizontal. Si la extensión de los fragmentos era desigual, también lo era

[67] Los seis años dedicados por Pascal al proyecto de la «Apología», desde 1656 o 1657 hasta su muerte, fueron años de enfermedad y de polémicas. Los años 1658 y 1659 fueron los dedicados más íntegramente al proyecto. De marzo de 1659 a agosto de 1660 Pascal cayó en un estado de «pérdida de todas sus fuerzas» que le impidió cualquier esfuerzo intelectual durante un año. Sin embargo, parte de las notas que constituyen los *Pensamientos* provienen de esa época. Los dos últimos años tampoco fueron propicios, pues a los problemas de salud se añadieron polémicas religiosas que le agotaron definitivamente. En conclusión, no contó con los diez años que pensaba dedicar por completo al desarrollo de su proyecto. El manuscrito original se conserva en la Biblioteca Nacional de París, bajo el título: *Original des Pensées de Pascal* (B. N., ms. 9202). Para una historia de los manuscritos y distintas ediciones, *cf.* J. Mesnard (1976, pág. 13 y sigs.), algunos de cuyos análisis se siguen en este apartado, y otros más recientes, en especial los de M. Le Guern en su edición crítica de las obras de Pascal (2000).

la elaboración de los temas. Los más largos incluían correcciones, otros sólo eran rápidas anotaciones para no olvidar ciertos temas.[68] Había también apuntes con vista a otras obras y reflexiones personales que quizá nunca hubiera pensado publicar. En cuanto al contenido, dos terceras partes de los fragmentos estaban destinados a la «Apología» y los demás a temas muy diversos. En definitiva, era muy difícil hacerse una idea de cómo hubiera sido la obra si su autor hubiese dispuesto de tiempo y de salud para terminarla.

Es preciso detenerse ahora en una historia compleja y prolija pero que permitirá al lector conocer el estado actual de la cuestión, comprender los criterios seguidos en la agrupación de los fragmentos que encontrará en esta edición, así como las diferencias en la numeración de los fragmentos según la edición de los *Pensamientos* seguida. Como indica M. Le Guern, el origen del problema está en las distintas fuentes a través de las cuales se conoce el texto de los *Pensamientos*: el *Recueil original*, la primera copia y la segunda copia. El *Recueil original* (B. N. ms. 9202) nos da a conocer el texto autógrafo de gran parte de los fragmentos, de ahí su interés, pero no permite conocer el estado de los papeles a la muerte de Pascal. La razón es que en 1710-1711, el canónigo Louis Périer, sobrino de Pascal, a fin de conservar los manuscritos, los recortó y pegó en grandes hojas formando una especie de álbum. Con ello alteró la agrupación inicial de los fragmentos.

Afortunadamente, tras la muerte de Pascal se habían realizado varias copias de los originales, como nos detalla otro sobrino de Pascal, el abate Étienne Périer, hijo de Gilberte, y autor del prefacio de la edición de los *Pensamientos* de Port-Royal de 1670: «Como se sabía el propósito que tenía M. Pascal de trabajar sobre la religión, se tuvo mucho cuidado después de su muerte de recoger todos los papeles que había escrito sobre esta materia. Se los encontró todos juntos, cosidos en diversos legajos, pero sin ningún orden ni sin ninguna ilación... La primera cosa que se hizo fue mandarlos copiar tal y como estaban y en la misma confusión en que se les había encontrado...» Dos de las copias realizadas se han conservado: son las llamadas primera copia (B. N. ms. 9203) y segunda copia (B. N. ms. 12449). Estos

[68] Sus biógrafas cuentan que muchas veces, para no olvidar sus pensamientos, tomaba rápidamente un trozo de papel y anotaba unas palabras que más tarde desarrollaba. La mayor parte del material estaba escrito de la mano del propio Pascal, en otros casos se reconocía la escritura de la hermana de Pascal, Gilberte, en otros la de otra persona que actuaba como secretario.

documentos fueron investigados desde mediados del siglo XX y son desde entonces la guía para distintas ediciones críticas (L. Lafuma, M. Le Guern, Ph. Sellier).

¿Cuál es la distribución de los fragmentos según estas copias? La primera copia[69] contiene tres partes o secciones claramente diferenciadas. La primera (sección I), los «Papeles clasificados», denominación de L. Lafuma, incluye 382 fragmentos, agrupados en 27 unidades o series, y que cuentan con sus títulos: «Orden», «Vanidad», «Miseria»... y «Conclusión» el último. Al parecer esta clasificación corresponde a la organización que Pascal realizó de su material con vistas a la conferencia pronunciada en Port-Royal, aunque no sabemos a ciencia cierta si ese orden hubiera sido seguido en el caso de que hubiera terminado la obra: sólo que fue el modo en que, en junio de 1658, Pascal agrupó las notas que había tomado desde el otoño de 1656.

En la segunda sección, los «Papeles no clasificados», se incluyen 34 series que carecen de título, salvo una que se llama «Miscelánea». Los fragmentos incluidos en esta segunda sección tienen un carácter muy distinto: algunos mantienen un tono apologético, mientras que otros son consideraciones sobre temas muy diversos. Hay también notas preparatorias de sus escritos polémicos como *Las provinciales*, o los *Escritos de los curas de París*, y hay también reflexiones sobre *Del arte de persuadir*. En esta sección se incluyen fragmentos tan conocidos como los de la apuesta (L. 418) y la distinción del espíritu de geometría y de sutileza (L. 512), entre otros.

La tercera sección, titulada «Milagros» y más corta que las anteriores, contiene textos que datan de septiembre de 1656 a noviembre de 1657, cuando Pascal fue testigo de la curación de su sobrina Marguerite Périer (M. Le Guern, 2000, vol. II, pág. 1305).

La llamada segunda copia,[70] realizada para el uso personal de Gilberte, incluye una unidad ausente de la primera copia, agrupando los fragmentos sobre Esdras. La principal diferencia entre las dos copias está en la clasificación, pues las distintas series de la segunda sección, los «Papeles no clasificados» se distribuyen de un modo distinto.

---

[69] En un principio, la primera copia (llamada *copia 9203*) se conservó junto con el manuscrito en Saint-Germain-des-Prés, después en la Biblioteca Nacional de París (B. N. ms. 9203).

[70] La segunda copia se conservó en el Oratorio de Clermont y después en la Biblioteca Nacional de París.

La obra apareció el 2 de enero de 1670,[71] una vez apaciguados los ánimos contra Port-Royal. Se editó con el título de *Pensamientos del Sr. Pascal sobre la religión y sobre otros temas que han sido encontrados después de su muerte entre sus papeles* (edición Desprez).[72] Étienne Périer, su sobrino, escribió un prefacio en el que explicó los criterios seguidos para la edición. Aunque en un primer momento se había pensado imprimir los fragmentos «en el mismo estado en que se los había encontrado», finalmente se tomaron las siguientes decisiones: en primer lugar, se recogió sólo una selección de los fragmentos, descartando los menos elaborados y los más personales; en segundo término, la ordenación de los fragmentos se realizó pensando en facilitar su lectura, agrupándolos por temas que se indicaban en el correspondiente título, sin tener en cuenta si pertenecían o no a los «Papeles clasificados»; en el prefacio también se hacía referencia a la conferencia que Pascal había pronunciado en Port-Royal, según el relato de Filleau de la Chaise. Por último, también sabemos que se retocaron algunos fragmentos, en el contenido y en la forma, se suavizaron algunas afirmaciones y se prescindió de los pasajes más polémicos. Más tarde, en 1678 se preparó una nueva edición aumentada llamada de Port-Royal, seguida durante más de un siglo y leída por los autores del XVIII, entre ellos Voltaire, hasta que aparecieron las ediciones de Condorcet (1776) y Bossut (1779).

El avance de las ciencias históricas desde los inicios del siglo XIX hizo variar la situación. En 1842 Victor Cousin descubrió el manuscrito de los *Pensamientos* en la Biblioteca Real, y en un informe a la Academia Francesa planteó la necesidad de una nueva edición. Entre otras cosas proponía distinguir los fragmentos destinados a la «Apología» de los que no lo eran. En 1844, Prosper Faugère llevó adelante el plan, ordenó los fragmentos conforme a las nuevas exigencias, y se inspiró en un fragmento en el que Pascal explicaba su plan. La primera parte mostraría «la miseria del hombre sin Dios», y la segunda, «la felicidad del hombre con Dios» (L. 6). Otros editores posteriores siguieron el esquema de Faugère, y en 1925 Jacques Chevalier preparó una nueva edición que seguía el esquema de la confe-

---

71 La obra se publicó en la época del reinado de Luis XIV, en un período de paz (1668-1672) entre diversas campañas. P. Nicole en una carta al marqués de Sevigné precisaba: «He encontrado en los *Pensamientos* de M. Pascal un gran número de piedras bien talladas... El resto me han parecido materiales confusos». *Oeuvres complètes*, 1963, III, pág. 138.

72 Esta edición se puede consultar en B. Pascal, *Oeuvres complètes*, 2000, II.

rencia pronunciada por Pascal en Port-Royal y recogida por Filleau de la Chaise.

En 1897, la edición crítica de Léon Brunschvicg constituyó el referente obligado para el estudio de la obra y se impuso durante más de cincuenta años. Brunschvicg agrupó los fragmentos en catorce capítulos, siguiendo un orden temático que facilitaba su lectura y comprensión, pero que era una reconstrucción subjetiva de la obra original. En 1942, Zacharie Tourneur[73] realizó una edición paleográfica de los manuscritos originales de los *Pensamientos* en la que transcribió su discontinuidad y consideró que cualquier intento de organización era una traición al autor. Finalmente, gracias el estudio de las copias, en 1947 Louis Lafuma varió por completo los criterios de edición mantenidos hasta entonces, que habían buscado la comodidad del lector, y conservó la clasificación de los papeles según la primera copia incluyendo a continuación los textos conocidos por otras fuentes. Así el lector puede acceder al estado en el que Pascal dejó sus papeles a su muerte y es ésta la edición que sigue nuestra selección.

La edición de Lafuma incorpora además de las tres secciones de la primera copia (I. Papeles clasificados, II. Papeles no clasificados, III. Milagros), una cuarta sección (fragmentos 913 a 1010). En ésta se incluyen los «Fragmentos no registrados por la copia», agrupados en ocho apartados según las distintas fuentes (Colección de textos originales (I), Fragmentos incluidos en la segunda copia (II), Fragmentos incluidos en la edición de Port-Royal de 1678 (III), los Cartapacios Vallant (IV), El manuscrito Périer de 1710 (V), Los manuscritos Guerrier (VI), los Pensamientos inéditos (VII) y finalmente las Frases atribuidas a Pascal. Entre estos fragmentos destacan el *Memorial* (L. 918) y el *Misterio de Jesús*[74] (L. 919), no incluidos en el *Recueil original* ni en las copias y que fueron añadidos por los sucesivos editores de los *Pensamientos* a partir de 1844 (edición de Faugère). Además, se recogen en esta cuarta sección, otros fragmentos de gran importancia, como los dedicados a la naturaleza del egoísmo («El manuscrito Périer», L. 978), al «yo humano» (L. 597 y 688), a la verdad (L. 926), a los tres órdenes (L. 933), así como las frases atribuidas a Pascal sobre Descar-

[73] Sus investigaciones sobre el modo de agrupar los fragmentos en los legajos clasificados revelaron el modo de trabajar de Pascal.

[74] El *Misterio de Jesús* parece ser un eco del *Memorial*. La familia de Pascal no dio a conocer a los copistas estos dos escritos, que fueron editados por Faugère en 1844.

tes (L. 1001, 1005, 1008). En definitiva, el lector podrá encontrar hasta el final pensamientos de interés.

Con algunas variaciones menores, el criterio de Lafuma es seguido en las ediciones críticas que han aparecido con posterioridad, como la de Michel Le Guern (2000), que introduce algunas variantes. Por su parte, la de Philippe Sellier (1999) se apoyó en la segunda copia que había escapado a las correcciones realizadas por Arnauld, Nicole y Étienne Périer. La edición de Francis Kaplan supuso un nuevo intento de reconstruir el proyecto de Pascal. Ahora el lector de los *Pensamientos* puede comprender por qué la numeración de los fragmentos varía según la edición siga los criterios adoptados, entre otros por Brunschvicg (B.), Lafuma (L.), Le Guern (L. G.).

Sin embargo, por mucho que se progrese en el conocimiento del estado original de los papeles de Pascal no va a ser posible determinar con exactitud cómo hubiera podido ser la obra en el caso de ser terminada.[75] En la edición de Lafuma, el desafío que se plantea a sus lectores es descubrir los pasos ocultos de su argumentación a lo largo de las diferentes series. El ejercicio interpretativo es constante, pues en algunos momentos es posible encontrar la cohesión de los fragmentos, mientras que en otros hay una yuxtaposición de temas diversos. Además, hay que saber descifrar los vacíos y silencios, así como la pluralidad de ideas, mensajes y claves. Hay que descubrir la lógica de un autor a veces escéptico que incita al desengaño y con frecuencia combativo ante la necedad del mundo. Pero también, en ocasiones, se reconoce a un contemplativo que descubre los límites de la razón.

Ahora también se conoce el modo de trabajar de Pascal: tenía por costumbre pasar de redacciones breves, lacónicas o incluso oscuras a escritos más largos con desarrollos de ideas. Así, el lector puede interpretar los fragmentos más breves y problemáticos por medio de los fragmentos más extensos con los que se podían quizás haber vinculado.

En conclusión, la diversidad de criterios seguidos en las distintas ediciones a lo largo de la historia muestra que, en el caso de esta obra, el orden puede alterar definitivamente el producto, ya que el lector que se adentra en los *Pensamientos* tiene una impresión de la obra muy distinta según utilice una edición u otra. Escéptico o místico, misántropo o humanista, romántico o racionalista, ortodoxo o heréti-

[75] P. Ernst, *Les Pensees de Pascal: Géologie et stratigraphie*, 1996. Desde Tourneur y Lafuma no se había realizado un estudio tan exhaustivo de los manuscritos originales.

co han sido algunas de las calificaciones de sus intérpretes. Cada época ha comprendido los *Pensamientos* de un modo diferente, y el mismo Pascal parecía presentirlo cuando advertía: «Las palabras colocadas de diferente manera tienen un sentido diferente. Y los sentidos colocados de diferente manera producen diferentes efectos» (L. 784). De ahí que para comprender la unidad de la disparidad sea preciso recordar la intención inicial y la finalidad de más de las dos terceras partes de la obra: la «Apología de la religión cristiana». En los *Pensamientos* nada es tan fácil como puede parecer a simple vista, y la yuxtaposición de planos y las digresiones sobre los temas más diversos vuelven siempre a esta intención inicial de la obra. Éste es el sentido que otorga unidad a la diversidad de planteamientos de los fragmentos, pues como apunta en uno de ellos, «todo autor tiene un sentido con el que todos los pasajes contradictorios concuerdan o no tiene ningún sentido» (L. 257).

Los escritos religiosos de Pascal, al igual que los de Kierkegaard, están destinados a clarificar el significado del cristianismo en la vida del individuo. Sabe que «generalmente nos persuadimos mejor con las razones que hemos encontrado nosotros mismos que con aquellas que se les han ocurrido a otros» (L. 737), de ahí que el elenco de temas que le ocupan sea un modo de incitar a pensar en los problemas de la vida humana.[76]

Como Kierkegaard y Unamuno, Pascal interpela de continuo a su lector, al que provoca de mil formas, para que se cuestione su propia existencia y experimente el dolor espiritual que permite, en plena noche y a solas, descubrir la interioridad dormida. Éste es el objetivo de su retórica barroca, que busca la sorpresa y el efecto mediante los contrastes, los claroscuros y las paradojas. Piensa que lo contrario a la creencia, más que el ateísmo, es la indiferencia, de ahí que quiera provocar el desasosiego, el conflicto y el dolor. Al igual que Unamuno, no vacila en poner vinagre a las heridas para acrecentar la conciencia con dolor.

---

[76] Unamuno parece pensar en esta situación cuando escribe *Nicodemo el fariseo*. Kierkegaard llamará verdades subjetivas a aquellas cuestiones que afectan al sentido de nuestra existencia. Son verdades muy distintas a los que ocupan al científico, al matemático, al físico o al técnico. Esas verdades, que se alcanzan por la razón o la experiencia, progresan gracias a los esfuerzos de cada generación, que sumados a los de las anteriores permiten descubrir, con el paso de los siglos, las razones de muchas de las cosas inicialmente ocultas. No ocurre lo mismo con las verdades subjetivas.

A la hora de presentar las ideas generales de Pascal, es habitual seguir un orden temático. Es lo más sencillo para el intérprete: seguir su propio orden; de ahí que cada estudio sobre Pascal presente una organización particular de los temas. Sin embargo, dado que uno de los objetivos de este estudio preliminar es facilitar la comprensión y la lectura de los *Pensamientos*, se exponen seguidamente los temas centrales en el mismo orden en el que aparecen en los «Papeles clasificados» (sección I según la edición de Lafuma): «Orden», «Vanidad», «Miseria», etc. Representan aproximadamente la mitad de los *Pensamientos* y es la única organización de los textos dedicados a la «Apología», que al parecer se debe al propio Pascal. En algún momento se hace referencia a fragmentos que pertenecen a «Papeles no clasificados» (sección II) y que se vinculan con cada una de las cuestiones tratadas. Con ello se trata de evitar la construcción de un horizonte de lectura lineal, optando por presentar los distintos ángulos desde los que son abordados los temas, como una guía que evite perderse en el laberinto de fragmentos. Un mismo asunto puede tener una significación distinta según el contexto de la serie al que pertenece, y muchos fragmentos oscuros se aclaran al comprender la lógica argumentativa de la serie en que está incluido. Las notas del traductor Carlos R. de Dampierre, que tienen en cuenta a Lafuma y a Chevalier, son además una gran ayuda para el lector, por su erudición y por su atención al francés del siglo XVII.

Las diez primeras series de fragmentos de la sección I forman un conjunto en el que Pascal aborda la condición humana: es la parte filosófica. La segunda parte, la teológica, se inicia en la serie XI («A. P. R.») y en la siguiente («Principio»), y termina en la XXVII («conclusión»). En las series XI a XVII explica las pruebas que la verdadera religión debe tener, y en las series XVIII a XXVII expone las pruebas del cristianismo. El objetivo[77] parece ser siempre el mismo: cuestionar las certezas del indiferente o incrédulo y reducir su impotencia para creer en lo que no comprende. En definitiva, animarle a no cerrar las puertas a la trascendencia.

Como ha indicado Jean Mesnard, muchos de los temas que se abordan en los *Pensamientos* fueron esbozados por Pascal en otros escritos anteriores. La oposición entre los saberes que se rigen por la razón y la experiencia y los que tratan de descifrar las Escrituras se

[77] *Cf.* L. Susini, 2007, pág. 75.

apuntó ya en el *Prefacio sobre el tratado del vacío*. La oposición miseria-grandeza humana, en la *Conversación con Monsieur de Saci*, y las reflexiones sobre el Dios oculto, en la correspondencia con Mlle. de Roannez. La naturaleza de la creencia que depende del entendimiento y de la razón en los opúsculos *Del espíritu geométrico* y *Del arte de persuadir*. Los análisis sobre el tema de la salvación, en *Las provinciales* y en los *Escritos sobre la gracia*. En conclusión, los *Pensamientos* son el fruto de la experiencia científica, mundana y religiosa de Pascal.

Primera parte: descripción de la condición humana (sección I, serie I a X) *«Orden» (serie I)*. En esta primera unidad, titulada «Orden» y compuesta de doce fragmentos, se incluyen algunas reflexiones de Pascal sobre la organización y el estilo literario adecuado a su obra. Aquí destaca un fragmento que resume la estructura general de la proyectada «Apología» en dos partes:

> *Primera parte*. Miseria del hombre sin Dios.
> *Segunda parte*. Felicidad del hombre con Dios.
> De otra manera:
> *Primera parte*. Que la naturaleza está corrompida por la naturaleza misma.
> *Segunda parte*. Que hay un Reparador. Por la Escritura. (L. 6)

Según Michel Le Guern, la organización de la obra en estas dos partes parece estar inspirada en la obra del oratoriano Jean-François Senault.[78] Esta estructura se podía encontrar también en la literatura espiritual, en concreto en el *Libro de oración* de fray Luis de Granada,[79] cosa que no suele ser citada en los estudios franceses. En su primera parte, «Meditaciones fundamentales», fray Luis describía

---

78 J. F. Senault, *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché originel selon les sentiments de S. Augustin* (1644) y *L'homme chrétien ou la réparation de la nature par la grâce* (1648). *Cf.* M. y M. R. Le Guern, 1972, pág. 76. El libro de Le Guern y el de J. Mesnard (1976) resultan una excelente guía para acompañar la lectura de los *Pensamientos*.

79 Fray Luis de Granada se esforzó por expresar con claridad la doctrina cristiana y aspiraba a llevar a las almas a la plenitud de la gracia. Su obra fue muy valorada por santa Teresa de Jesús, que recomendaba a las prioras que contaran con «buenos libros», entre los cuales «no podían faltar los de fray Luis de Granada», *Constituciones*, carta 81, 1, 4. Pascal admiraba a la mística española, que es citada en varios fragmentos. Además, el *Libro de oración* de fray Luis tuvo una gran difusión en la Francia del XVII.

minuciosamente la miseria, la incertidumbre, la fragilidad, la brevedad y la inconsistencia humana. Después, en la segunda parte abordaba la relación con Dios, con el título «Contemplación de la pasión del Señor». El tono expresamente religioso de fray Luis no aparece en Pascal, cuya perspectiva inicial —como se ha señalado— es antropológica, pero el esquema general coincide. Es un díptico sobre el que giran todos los temas: conocimiento de la condición humana, conocimiento de Dios.

Más allá de los antecedentes concretos que se puedan encontrar, la originalidad de Pascal consiste en su nuevo modo de orientar temas clásicos. Él mismo advertía que su organización de los pensamientos era nueva: «¡Como si las mismas palabras no formasen otro cuerpo de discurso a causa de una disposición diferente, igual que las mismas palabras forman otros pensamientos a causa de su diferente posición!» (L. 696). Pascal aspiraba a formular un nuevo discurso teológico y moral sobre el ser humano, alejándose de la escolástica.

Su novedad fundamental consiste en actualizar temas que provienen de las Escrituras y de la tradición agustiniana. Analiza las contradicciones del mundo moderno, en categorías que se encuentran en la Escritura (como la vanidad humana, la idolatría, el corazón de carne y el de piedra, o la ceguera para descubrir un Dios que se esconde) y en san Agustín (la *delectatio* y el *amor sui*). Sin embargo, su planteamiento de los temas siempre resulta personal, como si encontrara en sí mismo aquello de lo que habla. Su experiencia y sus conversaciones con los demás se reflejan de continuo cuando trata de descifrar su propio tiempo. Esto explica el uso recurrente del «yo» que Pascal emplea tanto para expresar su propio pensamiento como cuando habla en nombre de su interlocutor, una persona instruida, un indiferente, un ateo o incluso un practicante religioso que vive sin reflexionar sobre la naturaleza del bien supremo.

Por todo ello, el diálogo con su tiempo y con las Escrituras resulta clave en el fondo y en la forma de su obra. Precisamente, en los fragmentos de esta primera serie reflexionó sobre el estilo y el género adecuados para hacer llegar sus argumentos a su interlocutor. Menciona las «cartas» y los «diálogos»:[80] dos modos clásicos de incitar a la meditación. Ambos recursos son compatibles, y de hecho, en

[80] «Y él contestará: ¿pero de qué me sirve buscar? Nada aparece. Y contestarle: No desesperéis.» (L. 5.)

Las provinciales Pascal había incluido diálogos entre distintos personajes y había tenido ocasión de comprobar la eficacia de este género para llegar al gran público.

En esta primera serie de fragmentos se citan tres clases de cartas que se convertirán en *leitmotiv* de la obra. Una de ellas es la carta para inducir a la búsqueda de Dios (L. 4); otra se dedicaría a la utilidad de las pruebas, teniendo en cuenta que la fe es un don de Dios (L. 7). Además, se menciona una tercera carta sobre la búsqueda de Dios, destinada a cómo salvar los obstáculos que impiden creer, lo que Pascal llama «razonamiento de la máquina» (L. 11, L. 5) y que se desarrolla en el argumento sobre la apuesta. Ahí se incide en la necesidad de orientar los hábitos y las costumbres, lo que corresponde a nuestra dimensión de «máquinas» o de autómatas, conforme a la moral cristiana.

El último fragmento de la primera serie proporciona un nuevo detalle de la finalidad de la «Apología» que se aplica a la segunda parte de la obra. Pascal no ignora que muchos menosprecian la religión cristiana y consideran que es una superstición ridícula. Para remediar esta situación y lograr persuadir al lector, se propone primero mostrar que la religión no es contraria a la razón y por tanto es respetable. Después mostrará que es «amable porque promete el verdadero bien» (L. 12). En definitiva, que la religión cristiana es creíble y que es deseable que sea verdadera. Dicho plan se desarrolla en la parte teológica de la «Apología», según el fragmento L. 6.

Con respecto a la organización general de la obra, se puede añadir que cada una de las dos partes iría precedida de su correspondiente prefacio, como muestran los títulos de varios fragmentos incluidos en los «Papeles no clasificados» (serie XXVII). El prefacio de la primera parte trataría de los que han hablado sólo de sí mismos, y cita la confusión de Pierre Charron y la ciega credulidad de Montaigne (L. 780). El prefacio de la segunda parte abordaría el atrevimiento de los que han creído demostrar la existencia de Dios por medio de pruebas metafísicas (L. 781).

Los especialistas también consideran claves otras series de fragmentos para conocer el desarrollo de la obra. Son las series más antiguas, llamadas «Principio» (XII) y «Sumisión y uso de la razón» (XIII),[81] así como los fragmentos que llevan por título A. P. R. y que

[81] Los fragmentos más antiguos son los dedicados a las profecías, pruebas de Jesucristo y controversias con los judíos. Según P. Ernst, la idea de una pri-

todos coinciden en interpretar como «A Port-Royal». La serie titulada «Principio» asigna a ese conjunto de 16 fragmentos un carácter introductorio. El tema central, de tono socrático, es la búsqueda de la verdad: «si deseáis conocerla con todo vuestro corazón... mirad el detalle» (L. 150), «debéis esforzaros en buscar la verdad» (L. 158). Estos fragmentos constituyen notas preparatorias de dos de las cartas citadas en la serie «Orden».

Ahora bien, estos propósitos caen en el vacío si el lector no se preocupa por su propia salvación y destino; si sólo se afana por lo superfluo y siempre evita pensar seriamente en su existencia. Por ello, la descripción del carácter paradójico de la condición humana tiene como objetivo provocar la perplejidad del lector e incitarle a reflexionar sobre los fundamentos de su creencia o su increencia, desde un punto de vista intelectual y afectivo.

El análisis antropológico que se detalla en toda la primera parte se funda en la observación y en la introspección. El recurso a la experiencia mundana es constante, y Pascal describe la vida en sus dimensiones diarias, explorando los deseos y los miedos ocultos, los mecanismos de evasión, los múltiples autoengaños, la sensibilidad exacerbada para los intereses propios y embotada para los ajenos. Aquí abundan las hipérboles, las metáforas y las paradojas, y su perspectiva es filosófica, por más que tenga siempre en mente la visión agustiniana sobre la corrupción de la naturaleza humana, cosa que se hará patente en la segunda parte. Inicialmente insiste en las antítesis de la conducta humana, y después muestra que son efectos de una escisión interior. No se entretendrá en abstracciones, sino que le interesa presentar las experiencias y las vivencias en las que cada uno se puede reconocer. El ser humano existe como un ser singular, que experimenta no su identidad y su unidad, su perfecta clausura, sino su oscilación entre términos opuestos, su añoranza de un equilibrio y un reposo que se revela, las más de las veces, imposible.

Las descripciones de la condición humana recuerdan a las de Montaigne y a las de Charron. Los tres coinciden en fijar su atención en un ser humano difícil de sondear y cuya constitutiva ambigüedad le hace albergar múltiples «trastiendas». Inciden en su vanidad, en su debilidad, en su inconstancia y en su presunción. Las coincidencias con Mon-

mera parte de contenido antropológico surgirá más tarde. Para un análisis del tema del orden, *cf.*, entre otros, Ph. Sellier, 1999, págs. 51-76, y H. Gouhier, 1996, págs. 178-185.

taigne han ocupado a más de un especialista y Pascal había reconocido su deuda con él en la *Conversación con Monsieur de Saci*. Por lo que respecta a Charron,[82] muchas de sus consideraciones sobre la condición humana se encuentran también en los *Pensamientos*. Para ambos, el ser humano es débil, frágil e inconstante en el bien y la felicidad, y sólo fuerte y constante en su miseria. Como Charron, Pascal también considera la vanidad como una de las cualidades más características del ser humano, pues no hay en él tanta maldad como inconstancia, necedad y ridícula vanidad. Mientras que Pascal dedica a la «Grandeza» del ser humano una sola serie, la «Miseria» ocupa una serie en sentido estricto y varias series correlativas en sentido amplio: «Vanidad» (II), «Miseria» (III), «Fastidio» (IV). Estos tres capítulos o series presentan al ser humano como un ser escindido y vacío en sus aspiraciones, pues anhela falsos bienes que no pueden satisfacerle en realidad.[83] Su conclusión será que el ser humano es miserable natural y voluntariamente, por imaginación y por deliberación, pues cuando siente su condición miserable y se aflige por ello, entonces trata de huir de la tristeza y no pensar en las adversidades por medio de la distracción. Así, la atención preferente a incidentes insustanciales hace desvanecer la oscura realidad.

«Vanidad» (serie II). El tema de la vanidad no es nuevo: Pascal recupera la sabiduría de los Salmos y del Eclesiastés y el dicho: «Vanidad de vanidades y todo vanidad» (Ece 1, 2; 12, 8). Con ello no sólo es capaz de interpretar la situación del hombre de su tiempo a través de

---

[82] De hecho, Charron, en el primer libro *De la sabiduría* detallaba la «Vanidad» (III), «Debilidad» (IV), «Inconstancia» (V), «Miseria» (VI) y «Presunción» (VII) del ser humano. Pascal conserva incluso los títulos de «Vanidad» y «Miseria» para dos de sus series de fragmentos clasificados, pero añade además un tema original: el «Fastidio», vinculado con el de la «Diversión». *Cf.* M. y M. R. Le Guern, 1972, pág. 77.

[83] Para Charron los ejemplos de esa vanidad son múltiples, y explica que el hombre se agite, corra, se alborote y huya, sin preocuparse por conocer su propio ser, buscando bienes vacíos, puro humo, en los que se cree encontrar la felicidad. Por todo ello, Charron considera que la miseria es el rasgo principal de la condición humana, pues sólo el hombre, a diferencia de los animales, es siempre miserable y nacido para el dolor, como mucho más tarde acentuará Schopenhauer. Como este último, Charron observa que el dolor y el disgusto son frecuentes, el placer raro. Ambos constatan que el placer extremo no afecta tanto como un ligero dolor, mientras que por causas leves el hombre se siente el más miserable del mundo, siempre preocupado y en pena por serlo aún más (P. Charron, *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948, pág. 45). Charron también alude al modo de evadirse de la tristeza en el cap. XXIX, *Contra la tristeza*, pág. 580.

figuras de la Biblia, como se ha indicado ya, sino que además ofrece una exégesis de la misma a través de los cambios que aprecia en el hombre moderno (Pierre Magnard).

La vanidad humana tiene un sentido amplio y complejo en Pascal. Vanidad significa tanto inanidad como importancia concedida a la imagen que los demás tienen de uno. Es un tema querido por el Barroco y presente en la literatura de la época. La vanidad como vacío, como inconsistencia e insustancialidad, se contrapone al ser; es la apariencia que toma el lugar de la realidad, un enigma similar al que había explorado en la naturaleza. De igual modo, le parece extraño «que una cosa tan evidente como la vanidad del mundo sea tan poco conocida que resulte algo extraño y sorprendente decir que es una tontería buscar las grandezas» (L. 16). Vanidad significa también frivolidad y suficiencia. Pascal constata vanidad en múltiples frentes: en la búsqueda de la fama y en la importancia concedida a las apariencias y al qué dirán, en la injusticia de las leyes humanas, en el absurdo de los principios de gobierno, en el poder de la imaginación o en las pretensiones de las ciencias. Incluso en el arte, pues en la pintura se admira el parecido de cosas cuyos originales no se admiran (L. 40). Considera que el colmo de la vanidad consiste en no ser consciente de la vanidad, signo tanto de la debilidad de la razón como del orgullo.

Pascal explora las contradicciones inadvertidas de la vida cotidiana. Su método es inductivo más que deductivo; por ejemplo, señala que la búsqueda de la fama o del reconocimiento es lo que lleva a decidir el oficio, cosa importante, pues uno dedica a ello gran parte de su vida (L. 35, 37). El peso concedido al qué dirán se constata, entre otras cosas, en nuestros viajes, pues «en las ciudades por las que pasamos no nos preocupa que se nos aprecie. Pero cuando debemos habitarlas algún tiempo, sí que nos preocupa» (L. 31).

La injusticia de las leyes, tema presente en fragmentos de otras series, se explica aquí por su arbitrariedad, pues dependen de algo tan aleatorio como el lugar en el que uno ha nacido: «¿Por qué me matáis [...]? Estoy desarmado [...]. ¿Acaso no vivís al otro lado del agua? Amigo mío, si habitaseis de este lado yo sería un asesino, sería injusto mataros de esa manera. Pero como vivís en la orilla opuesta soy un valiente y mi acto es justo» (L. 51). El poder de los reyes no tiene tampoco su fundamento en la justicia, ni en la razón, ni por supuesto en un decreto divino, sino en la locura de los hombres. Está claro que «para gobernar un barco no se escoge al pasajero de la mejor familia» (L. 30).

Asimismo, vanidad significa caducidad. La reflexión sobre la fugacidad de la vida, un clásico de la literatura espiritual, tiene su eco en los fragmentos que inciden en el poco valor concedido al presente, pues siempre estamos ocupados en recordar el pasado remoto y próximo o en pensar en el futuro cuando el presente nos hiere (L. 47). Pascal insiste en la dificultad para asir el presente, pues el tiempo actual se escurre como agua entre los dedos, especialmente cuando es agradable y lo vemos escapar.

En varios fragmentos pertenecientes a esta serie, Pascal alude al tema de las potencias o facultades engañosas (L. 44, L. 45). A su juicio, los dos principios de verdad —la razón y los sentidos— se engañan recíprocamente. Además, la razón, considerada el soberano juez del mundo, no es tan independiente que no se turbe por lo más insignificante: el vuelo de una mosca altera el hilo de nuestros razonamientos (L. 48). Los actos del pensamiento se ven sometidos a continuas intrusiones exteriores e interiores que alteran su avance lineal, no están bajo control. La vanidad humana resulta manifiesta así por la desproporción que existe entre la causa y sus efectos, cosa que se observa en múltiples frentes; por ejemplo, en la importancia de la moda, que es capaz de crear la justicia como crea los adornos (L. 61). También en las causas y en los efectos del amor que ejemplifica en Cleopatra (L. 46) o en las conquistas del mundo llevadas a cabo por Alejandro y Augusto, que buscaban con ello divertirse (L. 49). Junto a la vanidad constata inconstancia e inestabilidad: «La naturaleza del hombre no consiste en avanzar siempre: tiene sus idas y sus retrocesos» (L. 27).

El fragmento más largo de toda la serie II, titulado «Imaginación» (L. 44), aborda varios temas. Pascal considera que los grades principios de error que gobiernan a los hombres son la imaginación, la costumbre y el interés particular. Nuestro propio interés es un instrumento que abre los ojos agradablemente a todo lo que suponga algún beneficio, y el hombre más equitativo del mundo no puede ser juez de su propia causa. La imaginación, objeto de reflexión desde los filósofos griegos, es calificada por Pascal como «maestra de error y falsedad», pues sería regla infalible de verdad si lo fuera de mentira. Su ambigüedad nos confunde. La imaginación lo dispone todo: fabrica la belleza, la justicia y la felicidad, que es el todo del mundo;[84]

[84] «¿No diríais que ese magistrado cuya ancianidad venerable impone respeto a todo un pueblo, se rige por una razón pura y sublime, y que juzga las cosas por

otorga la reputación, el respeto y la veneración a las personas, a las obras, a las leyes y a los grandes. Los magistrados y los médicos han conocido bien los efectos de la imaginación, y por eso se han revestido con togas rojas, armiños y birretes rectangulares; con ello buscan hacerse respetar, pues si poseyeran la verdadera justicia y el verdadero arte de curar no necesitarían esos ropajes: la majestad de sus ciencias sería suficientemente venerable por sí misma.

Pascal considera a la imaginación como una facultad opuesta a la razón, que es la facultad de lo real. Se vincula con el cuerpo e interviene en las operaciones del alma, hasta el extremo de confundirse en algunas ocasiones con la razón. La vanidad también se alimenta de la imaginación, pues el vanidoso cuida las apariencias y la imagen que los demás tienen de uno, aunque no corresponda a la realidad. La vanidad consiste en asignar importancia y valor a lo que no lo tiene, en perseguir bienes imaginarios y no reales y verdaderos: «La dulzura de la gloria es tan grande que la amamos cualquiera que sea el objeto a que se la aplique, incluso la muerte» (L. 37). Por su parte, la imaginación y la costumbre, principios de error, se refuerzan recíprocamente y dominan a la razón, interfiriendo en su funcionamiento.

La vanidad preside nuestras costumbres y por las costumbres se refuerza. Nos gobierna por completo y es capaz de establecer una segunda naturaleza en el ser humano. Como para Montaigne, «lo puede todo» y confiere un modo general de ser al que nos acomodamos.[85] Las reflexiones sobre la costumbre, incluidas en el fragmento sobre la «Imaginación» (L. 44), se dedican a ejemplificar su poder tanto en el orden intelectual como en el social. En el ámbito intelectual, Pascal constata la fuerza de la costumbre y sus efectos: es una fuerza de inercia que impide pensar que las cosas puedan ocurrir de otra manera.

En ocasiones se refiere a la costumbre bajo la expresión «las impresiones antiguas [...] capaces de engañarnos» (L. 44), pues la repeti-

su naturaleza sin detenerse en esas vanas circunstancias que sólo despiertan la imaginación de los débiles? Vedle entrar a oír un sermón, en lo que pone un celo devoto que refuerza la solidez de su razón con el ardor de su caridad; vedle dispuesto a escucharlo con un respeto ejemplar. Pero cuando aparece el predicador, si la naturaleza le (ha) dado una voz ronca y un aspecto extraño, si su barbero le ha rapado mal, si la casualidad le ha vuelto aún más ridículo, por muy grandes que sean las verdades que proclama, apuesto por la pérdida de la seriedad de nuestro senado.» (L. 44.)

85 El término empleado mayoritariamente por Pascal es *coutûme* (49 veces) frente a *habitude* (3 veces). *Cf.* G. Ferreyrolles, 1995.

ción, mecanismo de constitución de los hábitos, ejerce una especie de fascinación y alcanza la fuerza de la ley o de la necesidad natural. La costumbre nos hace ser intolerantes ante lo inédito, lo que supone grandes dificultades para los avances científicos, cosa que pudo experimentar Pascal en carne propia. Detrás de estos fragmentos parecen hablar los problemas que tenía para convencer de la existencia en torno al vacío: «Porque os han dicho en la escuela que no existe el vacío han alterado vuestro sentido común» (L. 44), o sus malentendidos con los artesanos que construían la máquina aritmética, debidos a que nunca habían hecho nada parecido. Ante el peso de la costumbre, de la aceptación secular de viejas opiniones, Pascal incita a recuperar la capacidad de asombro como condición necesaria en la búsqueda de la verdad.

En el orden social, también constata el poder de la costumbre, cuyo origen es vago y anónimo. Se sigue una costumbre porque lo es, y no se piensa en su justicia o en su conveniencia. Pascal analiza los procesos que originan y acuñan las costumbres. Así, la costumbre de ver a los reyes acompañados de su séquito, del ruido de los tambores y las trompetas, nos hace asociar su presencia con el respeto y el terror, y se cree que ese efecto procede de su poder natural (L. 25). En realidad, se hacen acompañar de guardas y ballesteros porque tienen la fuerza de hecho, lo que hace temblar a los más firmes. Por tanto, la costumbre es un prejuicio que, por medio de la repetición, crea mecanismos que nos convierten en autómatas. Señala Gérard Ferreyroles que la costumbre nos lleva a realizar transferencias no conscientes, como el respeto a la escolta principesca se trasfiere a la persona del príncipe, sin que nuestra inteligencia examine el porqué. Con ello se abre la puerta a todas las manipulaciones posibles, pues el hombre está hecho de tal modo que incluso «a fuerza de decirle que es tonto, se lo cree» (L. 99).

El mismo mecanismo se observa en el análisis de las leyes. Seguimos las costumbres y las leyes porque están establecidas, no porque sean justas. En resumen, la fuerza de la costumbre es más poderosa cuanto más imperceptible es y cuanto menos se analiza su origen.

La crítica y la desmitificación de la costumbre revelan que consideramos natural lo que sólo es producto del hábito. Cuando comprobamos que un hecho se repite continuadamente, concluimos su necesidad natural, pero la naturaleza «nos desmiente y no se somete a sus propias leyes» (L. 660). Aparentemente, un siglo antes que David Hume, Pascal cuestionaba los fundamentos racionales de la idea de

causalidad. Pascal va aún más allá y se pregunta si acaso lo que llamamos naturaleza no sea más que costumbre. Sin embargo, su postura, muy cercana aquí al pirronismo, no es la definitiva, pues el pirronismo será a su vez refutado por la existencia de los principios naturales que son sentidos inmediata e intuitivamente por el corazón, como se comenta más adelante.

En series posteriores, Pascal constata el poder de la costumbre también en la religión. Muchos cristianos lo son sólo porque lo fueron sus padres, y su creencia, supersticiosa y ciega, les hace repetir mecánicamente fórmulas y gestos heredados que se convierten en muecas. Así crecen la idolatría y la superstición y, por tanto, es preciso acudir al análisis interior y al examen de las creencias, en todos los ámbitos, recuperando la capacidad de asombro como principio de la búsqueda de la verdad. Actuar o creer sólo por costumbre es actuar sin pensar o pensando mal. El lema «hemos de trabajar en pensar bien» se convierte en Pascal en el mismo principio de la moral.

En suma, somos espíritu, pero también autómatas, animales de costumbres (L. 821). A diferencia de Descartes, para quien el automatismo es propio de nuestra naturaleza corporal, Pascal lo extiende también a lo intelectual. Así se explica que el espíritu geométrico, acostumbrado a razonar por principios, no comprenda nada de las cosas del sentimiento (L. 512).

Como se ha comprobado, en la mayor parte de los fragmentos Pascal adopta la perspectiva del antropólogo que se admira de la variedad de costumbres. Se limita a constatar que los esfuerzos humanos por corregir la vanidad no hacen más que abundar en la miseria, el tema de la siguiente serie. Sin embargo, el fragmento L. 45 explicita el trasfondo teológico: el hombre, sin la gracia, no es más que una criatura llena de error natural e indeleble al que todo le engaña: sentidos, razón y pasiones. Es incapaz de alcanzar una verdad y de un bien absoluto, pues falta un punto de referencia fijo (L. 21 y L. 28). La perspectiva asigna este punto en el arte de la pintura, pero ¿quién lo asignará en la verdad y en la moral? Así, Pascal no se contenta con describir la amplitud de la vanidad, sino que también avanza una explicación: la vida humana lleva el sello del engaño y la impostura.

«Miseria» (serie III). En la serie «Miseria» se incluyen de nuevo algunas observaciones de Charron y de Montaigne, y Pascal reflexiona también sobre la inconstancia (L. 54, L. 55). Si antes mostró que el

hombre es incapaz de verdad y se deja arrastrar por las apariencias, en esta serie muestra que la toma de conciencia de la vanidad, así como de la incapacidad para conocer la verdadera justicia y la virtud, es dolorosa. Ahora destaca la realidad y la amplitud de los males, evocando de nuevo el Eclesiastés: «el hombre sin Dios está en la ignorancia de todo y en una desgracia inevitable, porque es ser desgraciado querer y no poder» (L. 75). Miseria significa indigencia, desdicha, infortunio, y esto explica que Job y Salomón sean citados en varios fragmentos bajo el título de «Miseria» y el de «Injusticia» (L. 69, L. 74). Ambos conocieron por experiencia propia el sufrimiento (Job) y la vanidad de los placeres (Salomón). Job es el mejor portavoz de la realidad y la amplitud del sufrimiento humano. Representa todos los fracasos humanos al tratar de justificar el mal, tema sobre el que hay mucho que callar.

Miseria es equivalente también a bajeza (L. 53), pequeñez, debilidad e impotencia (L. 75). A falta de encontrar verdaderos bienes, el ser humano se vincula a los falsos, y de ahí su bajeza, pues es capaz de someterse hasta a los animales, expresión de la máxima idolatría (L. 53). La inconstancia se explica tanto por la ambivalencia de las cosas como por la del alma, que al no ser simple reacciona de modo diverso ante las cualidades opuestas de las cosas (L. 54). El sentimiento de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los placeres ausentes causa la inconstancia (L. 73).

El tema de la injusticia de las leyes humanas y del gobierno aparece de nuevo para confirmar la condición miserable del ser humano: en este caso, por su sometimiento a falsos bienes, dado que el poder político es arbitrario.[86] Una vez más constata que el azar gobierna las leyes humanas, pues no hay nada justo o injusto que no cambie de calidad al cambiar de clima:

> [...] tres grados de latitud del polo dan al traste con toda la jurisprudencia, un meridiano decide lo que es verdad. A los pocos años de ejercitar el poder, las leyes fundamentales cambian [...]. ¡Valiente justicia la que está limitada por un río! Verdad de este lado de los Pirineos, error del lado opuesto. (L. 60.)

[86] «Cuando se trata de juzgar si se debe hacer la guerra y matar a tantos hombres, condenar a muerte a tantos españoles, es un solo hombre el que juzga y, además, interesado: debería ser un tercero, imparcial.» (L. 59.)

Las leyes variables y arbitrarias se apoyan en los caprichos y en las fantasías de los legisladores.

Pascal explica el origen de los conflictos por el peso concedido a la propiedad, entendida como usurpación: «Mío, tuyo. —Ese perro es mío, decían aquellos pobres niños. —Éste es mi lugar bajo el sol. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra» (L. 64). La máxima fuerza que puede alcanzar lo arbitrario se manifiesta en grado sumo en la tiranía,[87] el deseo de dominación universal que está fuera de todo orden (L. 58), tema de una serie posterior, donde afirma que es el efecto de la *libido dominandi*. La miseria humana consiste en cumplir las leyes creyendo que son justas, lo que vuelve a revelar el reino de la imaginación y de la vanidad. Si se piensa en el remedio de esta condición miserable (la revuelta), entonces se precipitan males mayores: la anarquía y la violencia. De ahí que oscilemos entre diversos males, tratando de evitar el mal peor: la muerte. En resumen, para Pascal la historia parece confirmar el diagnóstico de Maquiavelo, aunque no lo cite expresamente: la moral se subordina de hecho a la política.

Por último, se apuntan en esta unidad temas como la distracción y las contradicciones, que se desarrollan en capítulos siguientes y que son signos de miseria. El fragmento 72, de tono socrático, parece ser una conclusión provisional de la utilidad de explorar nuestro interior, de conocerse a sí mismo, pues «aunque sólo sirviese para encontrar la verdad, nos sirve por lo menos para ordenar nuestra vida, y no hay nada más justo». Ésta es la utilidad del saber moral, que al menos es capaz de consolar en tiempos de aflicción, como decía en la serie anterior: «La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral en el tiempo de la aflicción, pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las cosas exteriores» (L. 23).

«Fastidio» y *«Diversión» (series IV y VIII).* En la serie IV, titulada «Fastidio» y que incluye tres fragmentos cortos, sólo uno se dedica al tema del fastidio o aburrimiento, cuestión vinculada en Pascal con

[87] El asunto de la tiranía había aparecido también en *Las provinciales* para denunciar los abusos de poder de Roma (decimoséptima carta). Entonces consideraba que comprender el pensamiento de Jansenio es un asunto que pertenece al orden de la inteligencia y considera una especie de tiranía ordenar a los teólogos a firmar un formulario.

el tema de la diversión, que se desarrolla en una serie posterior pero cuyo contenido se avanza ahora. El aburrimiento, el tedio o fastidio, es el sentimiento que el hombre experimenta ante su propia vanidad, su vacío.

Montaigne había dedicado un capítulo de los *Ensayos* (III, 4) a la diversión y había constatado la tendencia del hombre a evadirse; san Francisco de Sales, muy presente en Saint-Cyran, también se había ocupado de ello,[88] pero conviene recordar que la orientación de los temas es nueva en Pascal. Si bien Montaigne valoraba positivamente la diversión porque permitía sufrir menos, en cambio Pascal considera que la diversión no es tanto un modo de evadirse de problemas concretos como una huida de sí mismo y de una desdicha esencial.

Como para Schopenhauer, la vida es un péndulo que oscila del sufrimiento, conciencia de la miseria, al aburrimiento; estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin ocupación alguna, sin distracciones, resulta insoportable. Entonces se experimentan la nada, el vacío, la insuficiencia, la impotencia, la finitud, y nacen el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la desesperación (L. 622). Pensar en la condición mortal y miserable lleva al desconsuelo, de ahí que, consciente o inconscientemente, se trate de eludir esa visión insoportable. La diversión, entendida como distracción[89] y confrontada con la experiencia del aburrimiento en su sentido más fuerte —el tedio de la existencia humana—, ilustra para Pascal la miseria del hombre sin Dios. La quietud en la vida no guarda semejanza con la paz.

Si el hombre no tiene ninguna diversión y reflexiona sobre lo que es, cae en el temor de lo que le amenaza, o en las enfermedades que acechan y conducen a una muerte siempre segura. Por eso, el ser humano busca continuamente el movimiento, la distracción y la conversación, los grandes empleos, incluso la guerra, pues el reposo completo es la muerte (L. 641).

La búsqueda de la distracción da cuenta de las actividades más diversas. Las distracciones son en ocasiones propiamente diversiones, como la caza, la danza, las conversaciones mundanas o el juego, y en otras consisten en ocupaciones serias y difíciles, como el oficio o el

[88] San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*. *Cf.* M. y M. R. Le Guern, 1972, pág. 113.

[89] La diversión (o distracción), el tema desarrollado en la serie VIII, es apuntado ya desde las primeras series (I, 10; II, 36; V, 101). Además, hay numerosos fragmentos que se encabezan con el nombre de «Diversión» (L. 132, 136, 137, 138, 139). *Cf.* J. Mesnard, 1976, pág. 212.

trabajo, o incluso peligrosas, como la diplomacia y la guerra. También buscan distraerse los que se encierran durante días en su gabinete para demostrar a otros sabios que saben resolver las cuestiones más difíciles, dice Pascal quizá pensando en sí mismo (L. 136).

En definitiva, el ser humano se evade de mil formas, se zambulle en un ciego activismo y corre de ocupación en ocupación. De hecho, se prefiere el combate a la victoria, como se comprueba en el juego, incluso en la búsqueda de la verdad y en la guerra. La búsqueda, por sí misma, estimula más que el logro del objeto buscado (L. 773). ¿Qué buscan el cazador y el jugador? El primero piensa que la liebre es el objeto de su caza, pero no obtendría la misma satisfacción si comprara la liebre, y lo mismo ocurre con el jugador, que se aburriría si todos los días le dieran, sin riesgo alguno, el dinero que podría ganar. Si obtienen el objeto que podría proporcionarles el reposo, se aburren y buscan de nuevo la agitación, recomenzando un ciclo sin fin. La necesidad de divertirse no se vincula con el rango social, pues el rey, que disfruta del lugar más elevado, se rodea de la corte, que se ocupa en cómo divertirle y en que no medite sobre sí mismo o lo que hace. Si el rey no se distrae, entonces se angustia por las revueltas que le amenazan, por sus propias enfermedades, y en último término por la muerte que no podrá evitar a pesar de todo su poder. Sin diversiones, el rey es un hombre como los demás, que tiene que enfrentarse con la precariedad de su felicidad.

Todas las actividades analizadas por Pascal, a pesar de sus diferencias innegables, tienen un denominador común: la huida de sí mismo mediante el ajetreo, el ruido y el jaleo que aturden e impiden afrontar el destino mortal. Diversión significa para Pascal divertimento, disipación, evasión del aburrimiento y del tedio de la existencia humana. Sin diversión no hay alegría, con la diversión no hay tristeza. Diversión y vanidad van de la mano, puesto que todas las ocupaciones por la que los hombres buscan evadirse son inútiles y vanas.

Esto hace que el placer de la soledad resulte una cosa incomprensible para la mayoría de los hombres y que la prisión sea un suplicio horrible. Así, observa Pascal, muchas desgracias provienen, en realidad, de una sola cosa: no saber quedarse quietos y tranquilos en una habitación (L. 136). Si fuéramos realmente felices no tendríamos que ocuparnos en divertirnos para serlo: el aburrimiento se vincula con la miseria de la condición humana.

El error no consiste en buscar el tumulto, si se busca como una mera diversión concreta; lo malo del asunto son tanto el permanente

estado de distracción y dispersión, el aturdimiento, como la ansiedad y los esfuerzos empleados por lograr bienes insustanciales que, al no ser duraderos, no proporcionarán una felicidad profunda.

En definitiva, la única cosa que consuela de las miserias es la diversión y, sin embargo, es la mayor de las miserias, pues impide pensar en uno mismo. Sin distracciones surgiría el aburrimiento, y entonces se buscaría un medio más sólido para salir de esa situación. De ahí que la diversión encierre una paradoja: se cree que es la única cosa que consuela y sin embargo es la mayor de las miserias. Necesidad tan vital como mortal, la diversión entretiene, hace mantenerse ocupado, concentrado en la superficie de las cosas. Disipados, ignoramos el propio interior y los problemas esenciales (L. 414). Así, se consolida la banalidad.

Sin embargo, en la misma agitación se encuentra una aspiración al reposo, pues si bien tendemos a buscar la diversión y la ocupación en el exterior, hay otro instinto secreto que nos hace intuir que la verdadera felicidad no se encuentra más que en el reposo. Con estos dos instintos contrarios, agitación y reposo, se forma un proyecto confuso que se oculta en el fondo del alma y, como todas las contradicciones que caracterizan al ser humano, se explica por la coexistencia de dos naturalezas distintas, un tema que Pascal desarrolla en la parte teológica de la obra.

De momento, se ha dedicado a mostrar que el hombre busca en realidad bienes que no pueden satisfacerle, una búsqueda inútil porque su conducta carece de un fundamento sólido. Esto explica la condición del hombre: inconstancia, tedio e inquietud (L. 24).

«Razones de los efectos» (serie v). En esta unidad se retoman las reflexiones sobre la sociedad, la política y la diversión, pero ahora para buscar la explicación de ciertos comportamientos y hechos observados en las series precedentes. La expresión: «Razón de los efectos», que procede del lenguaje de la física, es el título de varios fragmentos de la serie (L. 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 100). Pascal busca la causa de determinados efectos analizando la experiencia. Se incluyen al menos tres temas: el origen del poder político, el peso concedido a las apariencias y lo que llama «Opiniones del pueblo sanas» (L. 94, 95), una formulación que hasta entonces no había aparecido y que se vincula en varios fragmentos con la de «razón de los efectos».

Al igual que los clásicos de la teoría política, Pascal tiene un doble interés: analizar la génesis de la existencia del cuerpo político y deter-

minar sus condiciones de funcionamiento. Hasta ahora ha constatado la vanidad y la miseria de las leyes humanas. Son vanas porque no están fundamentadas en bienes sustanciales, en una auténtica justicia.[90] Con ello se manifiesta también la miseria y la desdicha de la condición humana, que no puede lograr el verdadero derecho ni la justicia plena: «Si tuviésemos algo no tomaríamos como regla de justicia seguir las costumbres de nuestro país. Por eso, al no encontrar lo justo se ha encontrado lo fuerte» (L. 86).

En esta serie, Pascal revela la razón última que explica los fenómenos observados anteriormente. Defiende que todos los hombres buscan el poder y el dominio. Esta expresión de la *libido dominandi* recuerda a lo que Niezstche llamará, en un sentido positivo, voluntad de poder. Aplicado al orden político, explica el hecho de que las estructuras del Estado se apoyen en las decisiones unilaterales de los que ejercen un poder fundado en una victoria militar o en la fuerza bruta: el más fuerte es el que sobrevive y se arroga la razón y la justicia, aunque por lo general se olvida ese origen arbitrario y las leyes injustas se consolidan por medio de la costumbre. Con el tiempo, se llama justo a lo que es preciso obedecer. Es lo más fácil, puesto que la fuerza y la costumbre son cualidades palpables, mientras que la justicia es una cualidad espiritual (L. 85). Para Pascal, la fuerza sin la justicia es indudablemente tiránica (L. 103), pero la justicia también necesita de la fuerza, pues no se puede ignorar la existencia de personas malvadas. La solución no está en resistirse a la fuerza, bajo el pretexto de que no es justa, pues ello quebrantaría el orden social y se provocaría una injusticia mayor. Como en Hobbes, la guerra civil es el peor de los males posibles.

El deseo de dominio que mueve a todos los hombres no sólo se manifiesta en el orden político, sino también en la llamada «civilización» y en las buenas formas de las relaciones sociales (L. 80). Pascal observa ahí una prolongación del deseo de dominio por medios pacíficos. Esto mismo dirán tanto Hobbes como de La Rochefoucault.

El tercer tema que aparece en esta unidad, las «Opiniones del pueblo sanas» (L. 94, 95, 101), pretende mostrar que el comporta-

[90] Aunque alcanzáramos la justicia, siempre estaría sometida a discusión. Por ejemplo, si se quisieran recompensar los méritos justamente surgiría de inmediato el conflicto, pues todos piensan que los merecen más que los demás (L. 94). A pesar de que los fragmentos de Pascal sobre cuestiones políticas son escasos, éste es un tema que cada vez acapara mayor atención por parte de los especialistas.

miento humano no está desprovisto de razones, aunque éstas se oculten a la mayoría. Aparecen de nuevo la diversión y la vanidad, contempladas ahora desde un enfoque nuevo, pues Pascal aplica el procedimiento que llama «inversión continua del pro al contra», que consiste en distinguir una serie de creencias o posturas, cada una de las cuales es contradicha por la siguiente. Las opiniones se van sucediendo a favor o en contra según la perspectiva adoptada, y se avanza en el proceso de «desmitificación» (L. 90). El común denominador de estos fragmentos es buscar una explicación de los comportamientos aparentemente irracionales, distinguiendo varios puntos de vista para enjuiciar un mismo asunto. En ocasiones distingue cinco niveles (el pueblo, los semiinteligentes, los inteligentes, los devotos y los perfectos cristianos): los primeros son ignorantes, los segundos no tienen celo ni ciencia, los terceros tienen ciencia pero no celo, los cuartos —los devotos— tienen celo pero no ciencia, y los últimos ven la parte de verdad y de falsedad de cada uno de los niveles anteriores y enjuician con una luz superior (L. 90). De la misma manera que el pueblo no conoce las causas que explican el orden social, los semiinteligentes y los piadosos desconocen los principios de la verdadera caridad.

En otros fragmentos se distinguen sólo tres niveles (L. 83, 93). El primer nivel está representado por la opinión de la mayoría, la del pueblo que atiende a los efectos sensibles y se deja engañar. El nivel intermedio es el de los llamados «semiinteligentes» o moralistas, que menosprecian a la mayoría y denuncian su ignorancia y su vanidad; su presunción les lleva a desconocer las razones de fondo de las cosas, y con ello se destruye la opinión que cuestionaba la del pueblo. El último nivel es el del auténtico sabio o perfecto cristiano, que tiene un pensamiento propio *(pensé derrière la tête)* por el que lo juzga todo, «hablando, sin embargo, como el pueblo» (L. 91). Él comprende las opiniones del pueblo que son criticadas por los «semisabios», y es él quien tiene un juicio fundado sobre las contradicciones de la condición humana; conoce la razón última de los hechos observables, así como la ignorancia, la vanidad y la presunción de unos y otros; comprende los procesos que llevan a presentar como interés general lo que es el efecto de un interés particular.

Este procedimiento, que busca la razón oculta de las cosas, es aplicado por Pascal a los temas más diversos, como la guerra civil,[91] el

[91] «El mal que podemos temer de un tonto que sucede (a alguien) por derecho de nacimiento no es ni tan grande, ni tan seguro.» (L. 94.)

trabajar por lo inseguro (L. 101) o la relación de la justicia con la fuerza.[92] Por ejemplo, Pascal comprende que los hombres se distingan por sus apariencias exteriores, y no ve en ello la expresión de mera vanidad, como indican los semisabios. En realidad, esas apariencias expresan algún tipo de fuerza, de poder. Así, los que cuidan sus ropajes, su peinado o su perfume manifiestan de esta forma que otras personas están a su servicio; por tanto, el pueblo es sensato al manifestar respeto ante esas apariencias exteriores, aunque lo haga por razones vanas. En cuanto al tema de la diversión, Pascal recuerda que el pueblo, la mayoría, ha elegido la diversión y la caza mejor que la presa, pero los semisabios se burlan de ellos y ven ahí una muestra de la locura del mundo, sin alcanzar a ver la última razón de su conducta. Con ello, Pascal representa a tres clases de personas: el pueblo ignorante, los semisabios escépticos y los sabios, que son los que explican el absurdo aparente del mundo.

Todo ello permite comprobar que en Pascal los mismos temas pueden ocupar un lugar distinto en su argumentación según el enfoque de las distintas series. La inversión del pro al contra permite no sólo constatar las diferencias entre distintas opiniones, su parte de verdad y de falsedad, sino también descubrir una verdad más elevada que unifica las verdades parciales descubiertas en los niveles anteriores.

A diferencia de Montaigne y de Hobbes, Pascal considera que las miserias del ser humano no se pueden remediar si se prescinde de la religión cristiana,[93] sin embargo a estas alturas de la obra el trasfondo teológico no se expresa abiertamente y se mantiene la perspectiva antropológica que incide permanentemente en el carácter contradictorio de la condición humana y la falsa sabiduría.

«Grandeza» (serie VI). Los conocimientos del corazón. Hasta ahora, Pascal ha descrito extensamente la miseria o la debilidad de la condición humana. Una primera prueba de la grandeza humana es comprender «la razón de los efectos», pues hace posible introducir un cierto orden en la confusión y la vanidad generalizadas. A partir de

[92] «La justicia está sujeta a discusión. La fuerza es fácilmente reconocible y no admite discusión. Por eso no se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que era injusta, y ha dicho que era ella la que era justa. Y así, al no poder hacer que lo que es justo fuese fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo.» (L. 103.)

[93] *Cf.* Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, París, PUF, 1993, pág. XI.

aquí, Pascal se dedica a presentar la grandeza, tema al que dedica sólo la serie o unidad VI. En la *Conversación con Monsieur de Saci* había contado con la moral estoica de Epicteto para representar la grandeza de la condición humana. En los *Pensamientos* la grandeza se vincula con la conciencia: como en Descartes, el pensamiento, principio de toda verdad ulterior, es lo que nos constituye como seres humanos. Pascal parece seguir sus *Meditaciones metafísicas* cuando señala que lo que diferencia a los hombres de los animales es el pensamiento, pues se puede concebir a un hombre sin manos o pies, pero no sin pensamiento, ya que entonces «sería una piedra o una bestia» (L. 111).

La naturaleza del hombre es distinta a la del animal:[94] el instinto y la razón son muestras de dos naturalezas. En este punto, Pascal se aproxima de nuevo más a Descartes que a Montaigne, pues menciona el automatismo de los animales y su ausencia de conciencia y de lenguaje: «El pico del loro, que éste se limpia, aunque esté limpio» (L. 107).

Por su cuerpo, por su extensión, el hombre está sometido a las fuerzas de la materia y ocupa un lugar mínimo en el espacio. Por tanto, no es ahí donde el ser humano debe buscar su dignidad, pues el universo le supera. En cambio, por medio del pensamiento, algo inmaterial (L. 115), el hombre «comprende» al universo, y ahí radican su ventaja y su dignidad.

Grandeza, conciencia y dignidad son términos sinónimos en Pascal. En el fragmento L. 113,[95] titulado «La caña que piensa», insiste en la conveniencia de ordenar el pensamiento:

> No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más si poseyese tierras. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento soy yo quien lo comprende.

El fragmento L. 200, incluido en la serie XV («Transición»), abunda en la expresión «una caña que piensa», una imagen procedente de la Biblia (Is 142, 4, y Mt 11, 7-8). Fray Luis de Granada también había

---

[94] Pascal se separa aquí de Montaigne, que en su *Apología de Ramón Sebunde* incide en la inteligencia de los animales para cuestionar la supuesta superioridad de los seres humanos.

[95] Este fragmento se vincula con el de la «Desproporción del hombre» (L. 199), donde Pascal reflexiona sobre el ser humano en sus dimensiones cósmicas, para concluir su radical desproporción: nada frente al infinito de grandeza y todo frente al infinito de pequeñez.

evocado la imagen del ser humano como una caña frágil e inconstante.[96] Igualmente Pascal destaca que «un vapor, una gota de agua bastan para matarle [a un hombre]», pero añade: «[...] aunque el universo le aplastase, el hombre seguiría siendo superior a lo que le mata, porque sabe que muere» (L. 200). La grandeza consiste entonces en la conciencia de la propia miseria (L. 114) y revela no sólo el carácter contradictorio y ambivalente de la condición humana, sino también su carácter paradójico. Montaigne se asombraba de las contradicciones humanas, Pascal se duele.

El lector contemporáneo echará en falta aquí otras alusiones a los aspectos positivos de la existencia humana que no sean la conciencia y el anhelo de verdad y de bien. No los encontrará, y es algo que siempre le reprocharán sus críticos y lectores. Sin embargo, incluye un fragmento sobre los conocimientos del corazón que da un nuevo sesgo al tema de la grandeza.

Al espíritu y al razonamiento se oponen el corazón y el sentimiento. Si para Descartes la deducción y la intuición son intelectivas, para Pascal pertenecen a dos órdenes distintos. El conocimiento de la verdad se logra no sólo por medio de la razón discursiva, sino también por el corazón, convertido en una facultad que conoce por intuición y sentimiento (L. 110). La razón conduce a definiciones precisas y comunicables, mientras que el corazón pertenece a lo individual, y es difícil explicar a otro lo que uno siente. Pascal considera que es el corazón y no la razón quien conoce y siente los primeros principios: espacio, tiempo, movimiento y números; sus conocimientos son más firmes que los que nos proporcionan nuestros razonamientos, que tienen que apoyarse en ellos. La razón deduce y demuestra: es la facultad de las reglas, el corazón, la de los principios. En la medida en que el razonamiento reposa en ellos, la grandeza del ser humano parece residir entonces en un corazón intuitivo, más que en una razón discursiva. Lo indemostrable forma parte de la propia geometría, saber racional por excelencia.

La analogía con el plano teológico aparece en este mismo fragmento 110. Pascal confiesa que conocemos pocas cosas por instinto y

[96] «No eres más que una caña que se inclina a todos los vientos (Mt 11,7), sin peso, ni virtud, sin firmeza, sin estabilidad y sin ninguna manera de ser»; «Basta un aire para despojarnos de la vida...», en fray Luis de Granada, *Libro de oración*, Madrid, BAC, 1999, págs. 60 y 87. J. Mesnard observó también la coincidencia de la imagen; *vid.* «L'invention chez Pascal», en *La culture du XVIIè siècle*, París, PUF, 1992.

por sentimientos del corazón, el resto han de adquirirse por el razonamiento. De ahí que sean bienaventurados aquellos a quienes Dios ha dado la religión por el sentimiento del corazón, pues están legítimamente convencidos. A los demás sólo se les puede convencer por medio de razonamientos, a la espera de que Dios conceda la fe por sentimiento del corazón.

Se desvela así una de las claves de la lectura de los *Pensamientos*: el corazón es la raíz, el centro y el fondo de la persona. No hay aquí resonancias románticas: se trata de un fondo indiferenciado del ser humano que piensa, siente e intuye. Como el corazón bíblico, representa el dinamismo interior en la multiplicidad de sus actos, sin que exista una separación clara entre lo corporal y lo espiritual. El corazón valora las cosas que tienen una importancia decisiva y de acuerdo con ello ordena su vida. Es la raíz de la actividad espiritual que aporta los fundamentos al saber y los motivos a la acción; es el centro de la afectividad y el principio de la voluntad humana, la raíz de la actividad pensante; es aquello que orienta a lo infinito y a lo eterno.

Las Escrituras oponían el corazón de piedra y el corazón de carne: el hombre viejo precisa nacer de nuevo para convertirse en un hombre nuevo. El salmo 118, citado en los fragmentos 380 y 821 y el favorito de Pascal según la biografía de Gilberte, dice: *Inclina cor meum Deus in...* La inclinación del corazón tiene un doble efecto: el alma se vuelve hacia Dios y se aleja de los bienes de este mundo, y es Dios quien la orienta hacia sí y la aleja de los bienes mundanos: ésta es la imagen presente en la etimología del término *convertere*.[97] Sólo el corazón renovado puede encontrar en la naturaleza y en la historia el reflejo de Dios, cuya imagen lleva en su interior.

Los discípulos de san Agustín, san Buenaventura y san Bernardo, así como san Francisco de Sales y Saint-Cyran, entre otros, ponían el acento en la importancia de un corazón nuevo como principio de la conversión. Pascal considera que la corrupción del corazón humano afecta tanto a la voluntad como al conocimiento, pues la vida y el pensamiento se rigen por lo que cada cual estima que es el bien supremo. Por tanto, una mala disposición del corazón falsea el conocimiento, y entonces cualquier demostración ulterior, al carecer de fundamento sólido, resulta errónea. Sin Dios, el corazón humano se llena de inmundicia.

[97] *Cf.* H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, París, Vrin, 1986, pág. 55.

Así, al igual que la miseria, la grandeza humana es contemplada por Pascal desde el punto de vista cognoscitivo y volitivo, epistemológico y teológico: es grande por la conciencia de su debilidad y por el anhelo de un bien infinito, por la añoranza de una naturaleza mejor que se descubre en el orden de la caridad: «¿Quién se siente desgraciado de no ser rey, sino un rey destronado?» (L. 117).

La distinción de la razón y del corazón se vincula también en Pascal con la del espíritu geométrico y el espíritu de sutileza, dos de los fragmentos más conocidos de los «Papeles no clasificados», L. 511 y L. 512 (sección II, serie XXII). Ambos espíritus representan a dos mentalidades, a dos clases de ingenios, como se los llamaba en la literatura española de la época. El espíritu geométrico representa la mentalidad científica que quiere conocerlo todo por demostraciones racionales y por pruebas. El espíritu de sutileza sabe que hay cosas que sólo se conocen de un modo inmediato o intuitivo, y tiene en cuenta una multitud de principios; descubre los matices sutiles, apenas imperceptibles, y los detalles que pueden resultar decisivos; capta inmediatamente y siente las verdades humanas y morales que son indemostrables racional o deductivamente. Por este motivo, las cuestiones que precisan un espíritu de sutileza son difíciles de ser comprendidas, si no se las siente. Es lo que quizás hoy llamaríamos «inteligencia emocional» o razón cordial.

«Contradicciones», «Filósofos», «El Soberano Bien» (series VII, IX y X). Estas unidades o series exponen la doble cara de la realidad humana y resumen los avances realizados hasta el momento y sus consecuencias. A la luz del carácter contradictorio del hombre, Pascal enjuicia las distintas filosofías, resumidas en sus extremos: el pirronismo y el epicureísmo por una parte, y el dogmatismo o el estoicismo por otra. Las propuestas de estos últimos son tan difíciles de cumplir como vanas (L. 144) y, al igual que en la *Conversación con Monsieur de Saci*, considera que unos y otros sólo han visto una de las caras de la realidad humana: los pirrónicos la miseria, los dogmatistas y los estoicos, la grandeza: ambos ignoran el extremo contrario.[98] Por ser incompletas, sus filosofías son insatisfactorias, pues o bien igualan al ser humano a Dios o a las bestias (L. 121).

[98] Epicteto y los estoicos son sustituidos en el fragmento 131 por los dogmatistas. A lo largo de la modernidad, es frecuente referirse a los racionalistas como a los dogmatistas, por su defensa del poder de la razón para conocer una verdad cierta y evidente. Las posturas morales de los racionalistas tienen ecos de los estoicos.

En el largo fragmento 131, Pascal analiza los puntos a favor y en contra de cada una de las corrientes filosóficas. Parece estar de acuerdo con Descartes en considerar que, sin la existencia de Dios, no podemos estar seguros de la certeza de nuestros conocimientos. Ahora bien, a diferencia de él, que necesita demostrar racionalmente la existencia de Dios para asegurar la evidencia de los conocimientos, Pascal defiende que el hombre no conoce naturalmente la verdad plena. «[...] nadie está seguro, fuera de la fe, de si vela o si duerme [...] ¿No pudiera ser que esa mitad de la vida no fuese ella misma más que un sueño sobre el cual los otros están injertados, de los que nos despertaremos al morir?»

Por su parte, los pirrónicos se exceden en sus dudas que son sólo teóricas, abstractas. En realidad, ¿cómo es posible vivir si se duda de todo? ¿Qué puede hacer entonces el ser humano?: «¿Dudará de todo, dudará de que vela, de que le pellizcan, de que le queman, dudará de que duda, dudará de que es?». No se puede vivir con esta suspensión del juicio universal y, de hecho, nunca ha existido un perfecto pirroniano. La naturaleza —esto es, los sentimientos naturales o la propia vida— sostiene a la razón impotente e impide disparatar hasta ese punto.

Los extremos de nuevo se han acentuado, pues Pascal destaca los contrastes y ensalza al ser humano cuando se le humilla (pirrónicos) y le humilla cuando se le ensalza (dogmatistas) (L. 130). Su propósito es que el ser humano reconozca que es un monstruo incomprensible. Es la condición para abrirse a otro plano de verdad:

> ¡Reconoced pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras! Escuchad a Dios. (L. 131.)

Las cartas se han puesto boca arriba y se anuncia la clave para descifrar el enigma. Después de completar el retrato de la condición humana, que consiste en la inquietud, el tedio y la contradicción, la «sumisión y uso de la razón» (título de la serie XIII) nos permitirá conocernos. La Escritura es citada para mostrar que el hombre, por medio de la gracia, ha sido hecho semejante a Dios y partícipe de su divinidad, de ahí su grandeza. El plano horizontal, antropológico e inmanente deja paso al plano vertical y a la apertura a la trascendencia. La búsqueda y la indagación serán sustituidas por la escucha y la contemplación, como veremos más adelante.

En la serie x, «El Soberano Bien», el fragmento 148 introduce a la segunda parte de la «Apología» señalada en el fragmento L. 6: sin la fe, no se puede conocer el verdadero bien, ni la justicia plena. El conocimiento de Dios sin el de la miseria conduce al orgullo, el conocimiento de la miseria sin el de Dios conduce a la desesperación. Las distintas filosofías son enjuiciadas ahora a la vista de los bienes que prometen. Con ironía, cita a los estoicos y su idea de suicidio: «¡Oh, qué vida feliz de la que nos deshacemos como de la peste!» (L. 147). Todos se lamentan y son incapaces de llegar a un bien perdurable por sus propios medios: príncipes y súbditos, nobles y plebeyos, jóvenes y viejos, sabios e ignorantes, sanos y enfermos, de todos los países y de todos los tiempos. Sin embargo, los hombres, sin excepción, buscan ser felices. Es el motivo de todas sus acciones, incluso de los que van o no van a la guerra, pues lo que varía son los caminos que cada uno emprende para encontrar la felicidad. Unos buscan la gloria, otros el placer, otros saciar la curiosidad, que son bienes inciertos por su propia naturaleza. Se busca la distracción, pero es inútil. El apego a los otros no garantiza tampoco la felicidad, pues pueden morir en cualquier momento. Sólo los que se han acercado más a la verdad han considerado que el bien universal debería ser poseído por todos los pueblos, sin provocar envidias.

La experiencia muestra una avidez de bien y de felicidad plena, pero la sed de algo inconmensurable sólo puede ser colmada por algo infinito. Pascal cree que las luces humanas no alcanzan más que a reconocer que la verdad y el bien supremo no están en uno mismo, por mucho que el hombre quiera constituirse en el centro de sí. La idea de que la religión cristiana responde a la expectativa de un bien supremo se desarrolla, aunque de un modo disperso, en el conjunto de las series XIV a XVII.

Segunda parte: conocimiento de Dios (sección I, series XI a XXVIII)
Inicio: «A. P. R.» (serie XI) y «Principio». Los pasos que Pascal sigue a partir de ahora son los siguientes. En la serie XI ofrece un panorama general sobre las pruebas de la religión cristiana. Las series XII y XIII muestran que es razonable, pues sólo exige la sumisión cuando lo pide la propia razón. Las series XIV y XV exponen que la religión cristiana es «amable», pues explica la doble naturaleza del hombre y proporciona el modo de alcanzar el bien supremo. En las series XVI y XVII precisa por qué el cristianismo responde a estas exigencias, cosa que las otras religiones no pueden hacer. Todas estas pruebas muestran el acuerdo entre la condición humana y la verdadera religión.

Finalmente, en las series XVIII a XXV Pascal expone las pruebas históricas, consideradas como los signos que acompañan a la revelación. Para comprenderlas se precisa una actitud de escucha y ciertas disposiciones morales.[99] Las dos últimas series, XXVI y XXVII, redundan en la esencia del cristianismo: la caridad y la conversión del corazón, la iluminación interior y la práctica exterior.

Las series XI y XII suponen una transición de la descripción de la condición humana realizada al conocimiento de Dios. La serie XI, compuesta de un largo fragmento (L. 149) titulado A. P. R., destinado a la conferencia que pronunció en Port-Royal, resume las conclusiones de la primera parte: la verdadera religión debe dar razón de las sorprendentes contradicciones del ser humano. Dado que la miseria y la grandeza humana son tan manifiestamente visibles, su objetivo será mostrar que la verdadera felicidad consiste en estar vinculado a Dios: auténtico Bien Supremo y ser universal. El mal es estar separado de Él y concentrado en uno mismo.

En una extensa prosopopeya —recurso literario presente en la Biblia— Pascal expresa la sabiduría de Dios. Nos dice que no hay que esperar ni la verdad ni el consuelo de los hombres: han degenerado y están en tinieblas desde la caída de Adán; su orgullo les sustrae de Dios, su concupiscencia les ata a la tierra:

> Dios ha querido redimir a los hombres y mostrar la salvación a aquellos que la buscasen, pero los hombres se hacen tan indignos de ello, que es justo que Dios niegue a algunos, a causa de su empecinamiento, lo que concede a otros por una misericordia que no merecen. (L. 149.)

La serie XII, una de las más antiguas, parece estar fechada en otoño de 1656,[100] y el título «Principio» indica el inicio de la parte teológica de la «Apología». Si hasta el momento Pascal ha analizado la visión de lo humano en las distintas filosofías, ahora se ocupa de la indiferencia hacia los problemas últimos. Comprende a los ateos que buscan respuestas y los compadece; reconoce en ellos un espíritu fuerte, pues rechazan la superstición y buscan razones sólidas, pero sólo hasta cierto punto, pues los que se enorgullecen de seguir

[99] J. Mesnard, 1976, pág. 241.

[100] Como ha mostrado P. Ernst, casi todos los papeles más antiguos pertenecen a esta serie y la siguiente, «Sumisión y uso de la razón», que Pascal compuso junto con los fragmentos dedicados a las distintas pruebas de la verdad del cristianismo.

sólo a su razón deberían ser extraordinariamente rigurosos y decir cosas perfectamente claras (L. 157). Ahora bien, no está totalmente claro que el alma sea material (L. 161). No hay por qué enorgullecerse de que seamos fugaces como el humo. Al menos los ateos deberían informarse seriamente del contenido de las Escrituras y no dedicarles una ligera reflexión, para ir luego ir a distraerse (L. 150).

Como Unamuno, Pascal concede un peso extraordinario al tema de la muerte. Piensa que afecta a toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal, pues «entre nosotros y el infierno o el cielo no existe más que la vida, que es la cosa más frágil del mundo» (L. 152). La imagen barroca de la vida como un calabozo, donde estamos todos prisioneros pendientes de una ejecución, cuyo lugar y tiempo se ignora, se resume en los fragmentos 164 y 163:

> Un hombre en una mazmorra, sin saber si se ha dictado la sentencia contra él, sin disponer más que de una hora para saberlo y bastando esa hora para hacerla revocar. Es contra natura que emplee esa hora, no en averiguar si se ha dictado la sentencia, sino en jugar a los cientos. (L. 163.)

¿Qué se puede esperar? De continuo, se buscan certezas y salir del mar de dudas que hace perder pie; sin embargo, se desconoce lo esencial: el tiempo que se tendrá de vida. Los golpes de efecto y las imágenes abundan en esta serie de fragmentos dedicados a los indiferentes, a los que viven de espaldas a las cuestiones últimas. A ellos dedica sus hipérboles y fragmentos más crudos: «El último acto es horrible por muy hermosa que sea la comedia en todo lo demás. Finalmente se vierte tierra sobre la cabeza y todo se acabó para siempre» (L. 165). Para Pascal la muerte es algo espantoso y angustioso, de ahí que se vincule con la imagen del precipicio y el abismo. La muerte, siempre inminente, priva en un momento de todas aquellas cosas pasajeras a las que nos sentimos apegados. Es inútil apoyarse en los semejantes; no ayudarán: se muere solo. De ahí que el alma deba buscar su subsistencia en un bien eterno.

Otro grupo de fragmentos de la serie alude a los «partidos», término que se vincula con la matemática del azar (L. 154, 158). En este caso se refiere a que deberíamos calcular cómo pasar el tiempo que estemos en el mundo y qué decisiones debemos tomar, según las distintas opciones (L. 154). Si es cierto que no se estará en el mundo por mucho tiempo, es razonable analizar la conducta que conviene adoptar (L. 159). Esta reflexión se relaciona con el argumento de la apues-

ta que quizá se hubiera incluido en este lugar.[101] Desde esta perspectiva, para Pascal no hay más que tres clases de personas: las que sirven a Dios, habiéndolo encontrado, y son razonables y felices; las que viven buscándole, sin haberlo encontrado, y son desgraciadas y razonables; y las que viven sin buscarle y sin haberle encontrado: estas últimas son desgraciadas y locas, pues corren sin temor hacia un precipicio, la muerte, después de haber puesto delante algo que les impide verlo (L. 160 y 166).

Así, el recorrido seguido hasta ahora por Pascal prepara al lector para descubrir las verdades que sobrepasan al ser humano, tema que desarrolla en la segunda parte. Veamos ahora el contenido del argumento de la apuesta, un fragmento incluido en los «Papeles no clasificados» (sección II). Por tanto, alteramos el orden seguido hasta ahora, conforme a la sucesión de las series, habida cuenta de la vinculación del argumento de la apuesta con el tema de los «partidos» aludido en la serie XII.

La apuesta sobre la existencia de Dios. El argumento de la apuesta se incluye en los «Papeles no clasificados», en la sección II. El original fue escrito en un total de cuatro hojas repletas de correcciones y cuyos pliegues revelan que fueron guardadas durante un tiempo en el bolsillo de su autor. Es uno de sus fragmentos más célebres, y el nombre por el que se conoce no se debe a Pascal, pues el título del fragmento es «Infinito nada» (L. 418). De hecho, no aparece la palabra apuesta, tan sólo «apostar» y «partido». Además, las numerosas anotaciones recogidas en los márgenes componen una serie de fragmentos, incluidos en la serie como fragmentos independientes, que deben ser tenidos en cuenta para buscar la unidad del conjunto. No se sabe si el argumento hubiera formado parte de la «Apología»,[102] pues ni si-

[101] La diferencia es que el argumento de la apuesta plantea lo que se gana o se pierde en el caso de que Dios exista o no. En todo caso, quiere insistir con esta reflexión sobre los «partidos» o «repartos», que al menos hay que buscar la verdad e indagar si hay alguna señal de Dios, puesto que su existencia es indemostrable racionalmente (L. 158).

[102] P. Magnard (en *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, París, Belles Lettres, 1975) duda de que hubiera formado parte de la «Apología». M. Le Guern piensa que estas cuatro páginas constituyen ellas solas una apología completa, destinada a un público más limitado y especialmente a los libertinos aficionados al juego. Ph. Sellier vincula el argumento con el «discurso sobre la máquina», esto es, con lo que lleva a actuar sin que intervenga el conocimiento racional. *Cf.* P. Lønning, *Cet effrayant pari*, París, Vrin, 1980, págs. 24-25.

quiera el escrito de Filleau de la Chaise incluye información al respecto. Le Guern fecha el argumento en 1655, como un proyecto independiente del nuevo convertido dirigido a sus amigos jugadores. Sin embargo, el fragmento L. 5 alude expresamente a una «carta de exhortación a un amigo para inducirle a buscar». Su contenido parece un breve resumen del argumento de la apuesta.

Tampoco ha habido acuerdo con respecto al lugar que hubiera ocupado en el conjunto de la «Apología». Unos piensan que sería un preludio (F. Strowski y L. Brunschvicg), otros consideran que se incluiría en la mitad de la obra (J. Chevalier y L. Lafuma) y alguno defiende incluso, que sería la última conclusión (J. Laporte).[103] Lo importante no es tanto el lugar exacto del argumento como la función que desempeña, y lo difícil es descifrar esa «amalgama de razonamientos matemáticos, observaciones psicológicas, e incluso efusiones místicas [...] que dibujan un verdadero laberinto».[104] El desarrollo del argumento es desigual, pues algunos aspectos son analizados con detenimiento, mientras que otros son apenas esbozos que deberían ser completados. La redacción elíptica y la multiplicidad de planos no facilitan la tarea del intérprete.

El argumento se desarrolla a modo de diálogo entre dos personajes: un indiferente, un agnóstico de cierta cultura, y un creyente que no está libre de dudas y que parece comprenderlas bien. Pascal quiere convencer, contestando a las distintas objeciones que su interlocutor le plantea, en muy distintos niveles. Se dirige sobre todo a la voluntad, pues piensa que es uno de los principales órganos de la creencia, no porque produzca la creencia, sino porque «la voluntad aparta a la inteligencia de considerar las cualidades de aquellas [cosas] que no quiere ver». Por tanto, su primer objetivo es derribar las barreras que hacen eludir la búsqueda de Dios, lo que supone cambiar la postura inicial. Pascal quiere despertar la inquietud de su interlocutor, pues sabe que la increencia se nutre de la indiferencia. Se propone avivar ese rescoldo de duda, abrir una puerta no del todo cerrada, que resume en la sospecha: «¿Y si quizás hubiera algo más?». Por tanto, los interrogantes, los deseos y los temores, las pre-

---

103 *Cf.* P. Lønning, *loc. cit.*

104 G. Brunet, *Le pari de Pascal*, París, 1956, pág. 7. Este estudio de Brunet es un clásico de la materia y punto de partida de la investigación contemporánea. Destacan los estudios de H. Gouhier, J. Mesnard, M. Le Guern, Ph. Sellier y P. Lønning.

guntas residuales que ni siquiera son abiertamente formuladas, son el punto de encuentro que hace posible el diálogo entre dos personajes que buscan la verdad y el bien, el conocimiento y la felicidad.

El indiferente considera que es una pérdida de tiempo dedicarse a investigar aquello que no podemos conocer, actitud frecuente en los libertinos y los agnósticos eruditos que Pascal conocía. Lo único que admitían como indubitable eran las matemáticas; de ahí que el argumento comience con una serie de considerandos previos.

El primer considerando será reconocer que hay cosas incomprensibles, que no dejan por ello de ser. El ejemplo más claro que encuentra es la noción de infinito numérico, cuya existencia hay que admitir aunque no se comprenda plenamente su naturaleza. Por ejemplo, desconocemos si es número par o impar. El lenguaje matemático, lenguaje racional por excelencia, muy presente en la modernidad en general y en Pascal en particular, es empleado para llegar a una primera conclusión: lo indemostrable e incomprensible puede existir, y de hecho hay infinitas cosas que desconocemos. Lo que existe no siempre es comprensible, y a la inversa: lo incomprensible no deja por ello de ser. El mismo razonamiento científico se apoya en principios que dependen de postulados por definición indemostrables.

El siguiente considerando prosigue el análisis racional siguiendo las «luces naturales». El lenguaje matemático es sustituido por el metafísico: si existe Dios es infinitamente incomprensible, pues su naturaleza está infinitamente alejada de la nuestra. No es algo material o corpóreo. No tiene extensión, ni partes, ni límites. Por tanto, a diferencia de Descartes, para Pascal sólo podemos conocer la existencia de Dios por la fe, y su naturaleza por la gracia. Pascal apunta, en tono erasmiano, que los cristianos que reconocen la locura del cristianismo *(stultitiam)*, por carecer de pruebas no carecen de sentido, tema en el que volverá a insistir, al hablar del Dios oculto, en la serie XVIII («Fundamentos») de la sección I.

Tras los considerandos iniciales, Pascal precisa el tema de discusión: la cuestión que hay que resolver es si Dios existe o no existe, y sólo caben dos posibilidades. La razón no puede decidir el asunto, pues «hay un caos infinito que nos separa». Se juega un juego donde saldrá «cara o cruz», ¿por qué lado hay que inclinarse? ¿Qué apostar? Pascal precisa que por medio de la razón, la razón teórica,[105] no

[105] Se ha señalado la anticipación de Pascal a las antinomias kantianas y a su teísmo moral.

se puede escoger ni lo uno ni lo otro. El indiferente argumenta entonces que hay que abstenerse y que lo racional y correcto es no apostar.

Es ese momento, Pascal cambia de plano y abandona el teórico-racional para introducir el práctico-moral. La suspensión del juicio es posible, pero sólo desde el punto de vista teórico. Desde el punto de vista práctico-moral estamos «embarcados», o comprometidos como dirán los existencialistas posteriores. Vivir es actuar, decidir, arriesgarse, de continuo lo hacemos. La abstención o la suspensión del juicio resulta en muchos casos imposible: es preciso tomar partido, jugársela. En la vida, en la práctica moral, nos conducimos de hecho como si creyéramos o no creyéramos en la existencia de Dios y en la inmortalidad, como si hubiera una trascendencia que otorga o no sentido a la existencia. Por tanto, se produce una imposibilidad de orden práctico para mantenerse en la abstención, puesto que «nada es moralmente indiferente». No es posible vivir sin creer en absolutamente nada. La apuesta y el compromiso son inevitables. Pascal defiende que es preciso discernir y luego comprometerse con la decisión tomada. Recapitulando, hasta este momento, el interlocutor ha admitido: primero, que no es absurdo apostar, y segundo, que es imposible no apostar. A partir de aquí se dedica a mostrar que es ventajoso apostar a favor de la existencia de Dios. El argumento tiene un carácter pragmático innegable.

Pascal, matemático versado en el cálculo del azar, buen amigo también de aficionados al juego, analiza los términos de la apuesta y precisa lo que se pone en juego en cada una de las dos opciones. No olvida, como todo jugador sabe bien por experiencia, que la ganancia nunca es segura y distingue lo que se puede perder (la verdad y el bien) de lo que se pone en juego (la razón y el conocimiento, la voluntad y la felicidad). Como la razón teórica no puede decidir el asunto y no resulta perjudicada, se analiza el dilema desde el punto de vista de la felicidad, tratando de discernir lo que conlleva vivir de acuerdo con cada una de las dos opciones y sopesando las pérdidas y las ganancias antes de decidirse.

Así, en su opinión, merece la pena arriesgarse a apostar a favor de la existencia de Dios, porque no hay proporción entre lo que podemos ciertamente perder (la vida finita, efímera y contingente, siempre insatisfactoria desde su perspectiva agustiniana) y lo que inciertamente podemos ganar: una vida eterna y feliz. La suma de todos los falsos bienes es igual a cero, dado que considera como nada lo que ha de volver a la nada. En conclusión, la desproporción entre lo que

se puede ganar (lo infinito) y lo que se pierde (lo finito) compensa la incertidumbre y el riesgo de la apuesta. Hay una distancia inconmensurable entre dos cosas cualitativamente tan distintas. La fuerza de su argumento es que hay que arriesgar lo finito en un juego en el que hay parecidas posibilidades de ganar y de perder, pero en el que se puede ganar algo infinito. En conclusión, es ventajoso apostar a favor de la existencia de Dios, teniendo conciencia del riesgo que se asume. Dicho en términos kierkegaardianos: «dar el salto» es la opción más razonable, pues si se decide provisionalmente vivir como si Dios existiera, no hay nada que perder y todo que ganar, mientras que si se vive como si Dios no existiera, hay todo que perder y nada que ganar. Para Pascal, cuando se trata de la verdad absoluta, la verdad que salva, es razonable asumir el máximo riesgo. Esto es lo que caracteriza una existencia auténtica.

Sin embargo, se plantea una nueva dificultad. Su interlocutor le pregunta por el «revés del juego»: ¿qué conlleva apostar a favor de la existencia de Dios? ¿Qué dice sobre la conducta que hay que adoptar en la vida? En un pasaje que no se desarrolla, Pascal remite a la «Escritura» y «todo lo demás», esto es, la moral cristiana. Aun así, el indiferente le plantea un nuevo problema; confiesa que por mucho que lo intente, «está hecho de manera que no consigue creer auténticamente». ¿Qué hacer entonces? En este punto, Pascal recurre a un nuevo plano: al hábito. Debemos actuar como si realmente creyéramos, para que, de este modo, por medio de la costumbre, salvemos los obstáculos que realmente nos impiden creer: nuestras pasiones egoístas. Si se actúa como si se creyera, es posible que se acabe creyendo. El poder que Montaigne y Pascal conceden a la costumbre aparece aquí de nuevo, y el autor de los *Pensamientos* desvela la compleja coexistencia de elementos racionales, corporales y cordiales que habitan en las decisiones humanas, pues si bien la inteligencia reclama razones para tomar una decisión, la dimensión corporal hace actuar por costumbre y llega a constituir una segunda naturaleza: «La costumbre es nuestra naturaleza. El que se acostumbra a la fe la cree» (L. 419). De ahí que Pascal aconseje adoptar los mejores hábitos morales: «Seréis leal, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero, verdadero». Siguiendo ese camino, se ganará en la misma vida: «veréis tanta certidumbre de ganancia y tan poco valor en lo que arriesgáis, que acabaréis por saber que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la que no habéis dado nada» (L. 418). Actuar moralmente, consecuencia necesaria si Dios existe, constituye ya de por sí una auténti-

en ganancia.[106] En última instancia, la creencia en Dios supone que se cree en la existencia de ciertos valores absolutos.

El sentido del argumento de la apuesta se desvela con esta última reflexión, pues se comprueba que Pascal quiere convencer al incrédulo para que viva conforme a la moral cristiana y esté dispuesto a «arriesgarse». Es lo opuesto a la suspensión del juicio pirrónica: quiere romper el círculo vicioso en el que se encuentra el indiferente, pues su egoísmo le impide abrirse a la experiencia religiosa, y su rechazo e ignorancia del Dios cristiano le impide liberarse de su egoísmo; es así como el alejamiento de Dios provoca el ocultamiento de Dios. La novedad del argumento de Pascal es que prima la perspectiva práctico-moral. El fragmento 418 finaliza con una confesión de su autor:

> Si ese razonamiento os encanta y os parece de peso, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha arrodillado antes y después, para pedir a ese ser infinito y sin partes, al que somete todos sus bienes, que se sometan también a Él los vuestros para vuestro propio bien y para su gloria.

Fin del argumento. El círculo se ha cerrado con la máxima paradoja: del lenguaje matemático a la oración. Pascal parece resumir aquí el recorrido de su propia existencia y la posibilidad de hacer converger planos de realidad autónomos y distintos. Es aquí donde entra el último plano, pues la voluntad humana, la buena voluntad, no basta.

Pascal sabe que no todo está en nuestras manos, no todo es factible. Reconoce que sin Dios no hay una verdad plena, y sin inmortalidad no hay satisfacción honda: no puede haberla si todo es pasajero. Así pues, una vez que ha mostrado ahora que no es contrario a la razón apostar a favor de la existencia de Dios y que hay que actuar como si se creyera, es decir, moralmente, recuerda que la fe es algo libre y gratuito, es un don de Dios y una experiencia irremplazable: una simple argumentación no lleva a creer ni a convertirse. Ésta es la convicción que se recoge en varias anotaciones alrededor del argumento: «El corazón es el que siente a Dios y no la razón. He aquí en lo que consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón» (L. 424). El corazón bíblico se hace de nuevo presente, como centro de la persona y lugar de conversión.

---

[106] Dostoievski planteará si es posible llegar a convertirse esforzándose en amar al prójimo de manera activa, ya que no es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios (*Los hermanos Karamazov*).

Un fragmento más, incluido en el margen del manuscrito sobre la apuesta, completa el argumento e ilustra el agustinismo de Pascal. La dualidad del corazón de piedra y del corazón de carne se manifiesta en el peso que se concede al amor a uno mismo o a Dios: es preciso renunciar al egoísmo que ciega para lo eterno, pues según se entregue el hombre a él, se endurece para Dios (L. 423).

Hay que optar entre el egoísmo o el ser universal (Dios), el amor de concupiscencia o el de benevolencia, distinción presente también en san Francisco de Sales. Si nos aferramos a lo mundano, el error consiste en querer convertirnos en el centro y en perseguir el dominio de todo lo que nos rodea. Por ello, si decidimos querer creer, hay que ponerse en situación de creer, esperando que algún día nos sea concedida la auténtica fe que salva:

> El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por mil cosas.
>
> Digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente, en la medida en que se entrega a ellos y se endurece contra el uno o el otro a su elección. Habéis rechazado al uno y conservado al otro. ¿Es por razón por lo que os amáis? (L. 423.)

En resumen, Pascal invita a renunciar al egoísmo para orientar una nueva actitud moral acorde con el cristianismo. El papel que desempeña el apologista se limita a tratar de derribar los obstáculos que impiden la búsqueda y la escucha. Después, hay que esperar que sea concedida la fe, don gratuito y misterioso de Dios, que transforma todas las dimensiones de la existencia. Distingue tres medios de creer: la razón, la costumbre y la inspiración.[107] El espíritu necesita razones, nuestra dimensión corporal, autómata, la costumbre que confirma las razones; el corazón, la fe por sentimiento (L. 821). De otro modo la fe será siempre vacilante: creer no consiste en convencerse de una idea, ni es una ciencia que pueda ser estudiada. Un abismo separa el querer demostrar racionalmente la existencia de Dios, de creer en Dios con convicción. Es una experiencia que supera la demostración, arraiga en la vida y afecta a todas las dimensiones de la persona. Es algo dinámico: un fondo de certidumbre interna que impulsa el compromi-

[107] «La religión cristiana [...] no admite como verdaderos hijos a aquellos que creen sin la inspiración. No es que excluya la razón y la costumbre, al contrario, pero hay que abrirse a las pruebas, confirmarse por la costumbre.» (L. 808.)

so. En definitiva, el argumento de la apuesta ejerce un papel equivalente, en materia religiosa, al que para Descartes tenía la moral provisional.[108]

La verdad de la religión cristiana (series XIII a XVII). Las series I a IX han descrito las contradicciones de la condición humana, que se resumen en vanidad, inconstancia, aburrimiento e inquietud. En realidad, Pascal ha querido con ello mostrar que pocas cosas nos consuelan porque pocas cosas nos afligen de verdad (L. 43). Sin embargo, sólo quien ha experimentado el desasosiego y el abismo de su miseria se expone al riesgo de la creencia. Instalado en un mundo que en realidad no satisface, sin experimentar necesidad alguna de salvación, el hombre se ciega para la trascendencia y el misterio, se entrega a lo inmediato y olvida su profunda vanidad. En la segunda parte, las series XI a XXVII, después de mostrar la miseria humana sin Dios, el objetivo de Pascal es mostrar la felicidad del hombre con Dios (L. 6), auténtico bien supremo. Como indica Michel Le Guern, su método no consiste en demostrar una a una las distintas doctrinas que constituyen el dogma cristiano, sino que trata de mostrar la verdad de la religión cristiana en su conjunto, buscando un nuevo modo de articular la fe con la razón. Examina las Escrituras sin prejuzgar su carácter sacro, tratando de descifrar lo que sus redactores quisieron decir.

«Sumisión y uso de la razón» (serie XIII). Esta serie tiene como objetivo fijar los límites de la razón y buscar la armonía entre la revelación y el análisis filosófico realizado de la condición humana. Ahora el blanco de sus ataques son los supersticiosos y los dogmáticos: admite que muchos creen, pero sólo por superstición (L. 179), un vicio tan pernicioso como la incredulidad y diferente de la auténtica piedad (L. 186). Constata que se abusa de la confianza que el pueblo tiene en la Iglesia y en los asuntos de fe. Frente a la superstición o el dogmatismo, una ausencia o un exceso de racionalización, para Pascal el verdadero cristianismo consiste en la sumisión y el uso de la razón (L. 167): hay que discernir dónde es preciso dudar, dónde hace falta afirmar y dónde hay que someterse. Contra estos principios van los que aseguran todo como demostrable (geómetras y dogmáticos), o los que dudan de todo, sin saber dónde es preciso someterse (pirronianos), o los

[108] *Cf.* H. Bénichoux, *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, París, Klincksieck, 1995, pág. 207.

que se someten a todo (supersticiosos), sin discernir dónde es preciso juzgar. Si se choca contra los principios de la razón, la religión es absurda y ridícula; si se somete todo a la razón, no hay lugar para el misterio (L. 173). Es la propia razón quien en su mismo ejercicio debe descubrir sus límites.

A pesar de las interpretaciones irracionalistas y románticas de Pascal, para él la racionalidad desempeña un papel decisivo tanto en las ciencias abstractas como en las ciencias humanas. Tampoco se excluye en la apologética y en la teología. De nuevo, busca el justo medio entre dos excesos: excluir la razón y caer en la superstición, y no admitir nada más que la razón, como los dogmáticos (L. 183). En el ámbito natural, el último paso de la razón, la expresión de su propia libertad, consiste en reconocer que hay cosas que la sobrepasan; es lo mismo que mostró en la serie «Grandeza» al hablar de los primeros principios del conocimiento sentidos por el corazón. Si esto es así en el orden de los conocimientos naturales, no ha de extrañar que también lo sea en los sobrenaturales, como expone en las series siguientes. Al igual que san Agustín, Pascal piensa que la fe está por encima de lo que ven los sentidos, no en contra (L. 185): el cristianismo sobrepasa a la razón sin contradecirla.

«Excelencia», «Transición» (series XIV *y* XV*). La desproporción del ser humano.* La «Apología» de Pascal, que gusta de las clasificaciones binarias y de los dípticos, se construye en la oposición corrupción-redención. Excluir por completo a la razón sería absurdo, y admitir sólo a la razón sería presuntuoso. Como el ser humano es incapaz de conocer a Dios por sus propios medios, Dios se revela por medio de signos. A la indignidad del hombre opone la suprema bondad del Salvador. La serie XIV, «Excelencia», presenta a Jesucristo como el mediador que permite la comunicación con Dios. En él coinciden el *maximum* y el *minimum* de un modo armonioso, tema común en los autores renacentistas: es el justo medio, fuente de conciliación y no de confusión.[109] A diferencia de Descartes, Pascal considera que sin Cristo no se puede llegar a Dios, ni siquiera enseñar buena moral (L. 189).

El fragmento 190 alude a un «Prefacio» y advierte que las pruebas metafísicas de Dios son tan complicadas que impresionan poco y se olvidan pronto. No hará ningún uso de ellas, pues piensa que el co-

[109] *Cf.* P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, París, Vrin, 1989, pág. 179.

nocimiento de Dios, sin el de Cristo, conlleva soberbia, mientras que los que acceden a Dios por medio de Cristo conocen sus debilidades, pero también su remedio (L. 192).

En la serie XV, o «Transición», comienza por lamentar los efectos de la costumbre que impide que los hombres reflexionen sobre los temas esenciales (L. 193). Aquí se incluye el fragmento sobre la «Desproporción del hombre» (L. 199), uno de los más largos, personales y poéticos, en el que, después de resumir dónde conducen los conocimientos naturales, se invita a que cada uno juzgue, seriamente y sin prisa, si el ser humano guarda proporción alguna con la naturaleza.

Pascal evoca la perspectiva del hombre moderno[110] y su reacción ante el descubrimiento de la infinitud del Universo por medio del telescopio y del microscopio. Explora la experiencia de descentramiento: el mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno del universo; no somos el centro, sólo un punto minúsculo, apenas apreciable: nada. Pero si se invierte la perspectiva y nos comparamos, a su vez, con los seres minúsculos, constatamos la grandeza humana. Suspendidos entre estas dos realidades incomprensibles —el infinito de grandeza y el de pequeñez—, se experimenta la radical desproporción: «Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo» (L. 199). En sus dimensiones cósmicas el ser humano carece de punto fijo, de referencia, y experimenta su desproporción sintiéndose perdido frente a un doble abismo; no tiene claro su medida, ni el lugar que ocupa, ni su destino.

El universo premoderno, cerrado y armonioso, ya no existe. La nueva ciencia comienza a describir un universo sin límites: es una máquina compleja y prodigiosa, pero sin alma. Es fácil descorazonarse y perderse. Pascal se aleja de los deístas, pues piensa que el funcionamiento de la naturaleza revela la existencia de Dios, pero sólo a aquel que tiene fe. Quien no la tiene, ve sólo a la naturaleza y no su fundamento. De ahí el lamento del fragmento L. 201: «El silencio

[110] Pascal se hace aquí eco de los nuevos descubrimientos e instrumentos científicos de la época: el telescopio, empleado por Galileo para explorar los cielos, y el microscopio, que descubría la realidad de lo aparentemente inexistente y la complejidad infinita de lo aparentemente más simple: «la inmensidad que de la naturaleza puede concebirse en el recinto de una abreviación de átomo». Pascal penetró en las inmensidades sin límite del universo o del átomo, antes de que los instrumentos para descubrirlos estuvieran tan perfeccionados como lo estuvieron mucho después.

eterno de los espacios infinitos me espanta», expresión de la visión trágica de un mundo sin Dios. Es la experiencia del desarraigo y el sinsentido. De hecho, en esta serie se repiten términos como abismo, espanto y desesperación. ¿El ser humano está arrojado a una existencia absurda, como concluirán algunos existencialistas posteriores?

Del sentimiento de desproporción ante la infinitud del universo, Pascal abunda en la idea de la desproporción de nuestros conocimientos: somos tan incapaces de llegar al fondo de los asuntos como de abarcar la circunferencia entera; tan difícil es acceder a la nada como al todo. Así se explica que nuestra inteligencia ocupe en el orden de las cosas inteligibles el mismo lugar que nuestro cuerpo en el orden de la extensión. Limitados en todos los sentidos, no podemos encontrar el justo medio entre los extremos, que continuamente se escapan. Mucha luz nos deslumbra, mucho placer nos molesta, mucha o poca instrucción entorpecen al espíritu; somos incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. En conclusión, sin encontrar un asiento firme:

> Bogamos en un medio vasto, siempre inseguros y flotantes, llevados de un extremo a otro; cualquier mojón al que pensemos atarnos y asegurarnos se menea, nos deja, y si le seguimos, no nos deja asirnos a él, se escurre de nuestras manos y huye en eterna huida [...]. Éste es el estado que nos es natural y, sin embargo, el más opuesto a nuestra inclinación. (L. 199.)

Las metáforas e imágenes se suceden con efectismo, a fin de plasmar la experiencia de desarraigo y los fracasos humanos por buscar una base firme. Lejos de Descartes, que cree encontrar un punto de apoyo sólido en el que edificar todo el saber (el *cogito*), más cercano aquí a Montaigne, pero con su particular desgarro, Pascal constata los efectos de una profunda inestabilidad: «Ardemos en deseos de encontrar unos fundamentos sólidos, una última base firme para edificar sobre ella una torre que se eleve hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se resquebrajan y la tierra se abre hasta los abismos» (L. 199).

El fragmento L. 198 resume la actitud de Pascal ante la experiencia de desproporción, la condición abisal de la existencia como la llamaba José Luis Aranguren: «Incapaz de todo conocimiento, me lleno de espanto como un hombre al que se hubiera llevado dormido a una isla desierta y espantosa, y que se despertase sin saber dónde está y sin medio para salir de ella. Y por esto me admiro de cómo no se cae en

la desesperación ante un estado tan miserable». Sin Dios no hay consuelo a la desesperación y al abismo de una existencia fugaz. Dado que el ser humano es finito y sin proporción alguna con lo infinito, no es lo finito quien comprende lo infinito, sino al contrario, lo infinito se comunica indirectamente y mediante signos con lo finito. La serie XVI avanzará en dos nuevos temas: el apego a los demás, y las señales de verdad de la religión cristiana.

«Falsedad de las otras religiones», «Hacer amable la religión» (series XVI y XVII). En la serie XVI y en la XVII, esta última de sólo dos fragmentos, Pascal muestra que no es posible encontrar consuelo en uno mismo y que la explicación de la ambivalencia humana sólo se puede esperar de una verdadera religión. La literatura espiritual de la época insistía en esta oposición entre la estima de sí y el desprecio de los demás, entre la compasión para sí y la dureza para con el prójimo.[111]

Dos fragmentos de la serie XVI resumen de nuevo su visión agustiniana de lo humano, presidida por el dominio de la concupiscencia (L. 210, L. 211).[112] En los «Papeles no clasificados», en un fragmento lleno de metáforas, dice evocando a san Juan: todo lo que está en el mundo es «concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, u orgullo de la vida. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi.* Ay de la tierra de maldición que estos tres ríos de fuego abrasan más que riegan» (L. 545). Como san Agustín, Pascal está convencido de que el hombre tiene un fondo de maldad, de ahí que los hombres se odien. Sin embargo, se finge y se ofrece una falsa imagen de la caridad, que en el fondo no es más que odio (L. 210). Aunque se hayan constituido reglas de convivencia, esto es, de orden, incluso de moral y de justicia, en realidad la maldad anida en el fondo del hombre (L. 211). Ese *figmentum malum*[113] se encubre, pero no se anula. Según el francés del siglo XVII, el amor propio es un exagerado amor a sí mismo, que hace creerse un dios frente a los demás; en términos agustinianos, es un modo de concupiscencia por el que uno se vincula desmedidamente al propio ser y excluye a los otros, y en lenguaje contemporáneo, es un

[111] *Cf.* Fray Luis de Granada, *Libro de oración.*

[112] Saint-Cyran también distinguía el amor de concupiscencia, que inclina el corazón hacia las criaturas y es expresión de corrupción, y la caridad, que inclina el corazón humano hacia su Creador. La fe tiende a la caridad, ésta es la que la hace perfecta.

[113] *Figmentum malum* es una expresión que aparece en Gén 8, 21: «La composición del corazón humano es mala desde su infancia».

egocentrismo narcisista. Esto es lo que le hace decir que el corazón humano está repleto de inmundicia.

Posteriormente, otros fragmentos detallan los motivos que hacen odioso al «yo». La razón es que cada uno quiere convertirse en el centro de todo, lo que es incómodo para los demás e injusto en sí mismo, como poco más de un siglo y medio más tarde dirá Schopenhauer. Cada uno quisiera ser un tirano para los demás y poder someterlos. Pascal constata que no hay nadie que no prefiera su propio bien, su vida y su felicidad, al de todo el resto del mundo, realidad que se oculta con buenas maneras y con una honestidad aparente (L. 597).

El ser humano quisiera ser perfecto, pero sabe que está lleno de imperfecciones, al igual que desea ser estimado por los demás pero conoce que sus defectos merecen desprecio. Así, al no poder destruir esta realidad, al menos destruye su conocimiento ocultando sus limitaciones a los demás y resistiéndose a que se las hagan ver, cosa que odia profundamente. Al hablar de la vanidad, Pascal mostró que los mecanismos para el autoengaño y la evasión son tan múltiples como complejos. Ahora insiste en la capacidad de mentir inherente al corazón humano: un corazón justo no se indignaría al ser despreciado por sus imperfecciones, pero en cambio se prefiere el error que redunda en beneficio propio. Si alguien lo pone en duda, no tiene más que comprobar de quiénes se rodean los más poderosos, los reyes, siempre acompañados de una corte de aduladores. Así, la vida humana no es más que perpetua ilusión, engaño: ni siquiera habría ni cuatro amigos en el mundo si supieran de verdad lo que dicen unos de otros cuando alguno está ausente (L. 792).

Por ello, el ser humano se construye un yo imaginario que quiere convertir en el centro de todo, centro imposible, pues no somos más que un punto entre infinitos puntos. Si obrara en consecuencia, debería orientar la voluntad particular a la voluntad que gobierna el cuerpo entero, esto es, a lo más general.[114] En cambio, se busca el reconocimiento ajeno y que todo sirva a los propios intereses, cuando en realidad eso va contra todo orden y es injusto. La universalidad de la

[114] «Si los pies y las manos tuviesen una voluntad particular, jamás estarían en su orden si no sometiesen esa voluntad particular a la voluntad primera que gobierna el cuerpo entero. Fuera de ahí se encuentran en el desorden y en la desgracia, pero al no querer más que el bien del cuerpo originan su propio bien.» (L. 374).

tiranía es la máxima expresión del narcisismo de los deseos y de la locura del mundo.

En la carta que Pascal dirigió a su hermana a propósito de la muerte de su padre, describió los dos amores con los que fue creado el hombre: uno a Dios, otro hacia sí mismo. Mientras que el amor a Dios debería ser infinito, esto es, sin otro fin más que Dios mismo, el amor a sí mismo debería ser finito y con relación a Dios. Sin embargo, después del pecado de Adán el hombre perdió el primero de los amores y el amor propio se extendió en el vacío que el amor a Dios había dejado. Así, se ama infinitamente a uno mismo y a las cosas que reportan algún beneficio. Éste es el origen del amor propio, del egoísmo que impulsa a obtener poder y dominio y del egocentrismo que pide una atención desmedida. Sólo el amor se alcanza renunciando al interés particular.

En definitiva, la ambivalencia, la confusión y el caos definen al ser humano, pues si bien es cierto que se experimentan de continuo los «efectos de una condición deplorable», también se siente la añoranza de un bien absoluto. Es la señal de que la naturaleza humana no está absolutamente perdida y es lo que, desde el interior, nos grita «la verdad de esos dos estados, con una voz tan potente que es imposible resistirse a ella» (L. 208). Es preciso examinar los deseos profundos de un corazón dividido a fin de poder descubrir que para aumentar la caridad, el ansia insatisfecha de un amor excelente, se requiere disminuir la concupiscencia.

La verdadera religión tiene que explicar los remedios a las miserias y enseñar los modos de superarlas con los deberes (L. 205, 214): amar al ser universal. Debe explicar el orgullo y las concupiscencias, pero también la vía para su superación: no humillación, sino la humildad de la que hablaban Saint-Cyran y la literatura mística (L. 216). El reconocimiento de las contradicciones se convierte en el paso previo para su superación, pues no hay «una humillación que nos haga incapaces del bien, ni una santidad exenta de mal» (L. 353).

El resto de los fragmentos de la serie xvi indican lo que cabe esperar de la verdadera religión, de ahí el título «Falsedad de las otras religiones», tema que se completa en los dos fragmentos de la serie xvii, titulada: «Hacer amable la religión».

Ahí muestra que el cristianismo ofrece el verdadero bien universal. Supera al paganismo, que no espera redentor, y al judaísmo, que lo espera en vano, integrándolos al ofrecer un redentor para todos los hombres: Jesucristo es un ser universal, mediador de Dios y los seres

humanos (L. 222), y su perpetuidad se muestra en el anuncio de los profetas, temas de series sucesivas (XXI y XXIV). Los dos fragmentos de la serie XVII no agotan el tema, pues la dificultad está en cómo lograr el bien supremo.

En la serie «Fundamentos», Pascal también reflexiona sobre las diversas religiones positivas y centra su atención en la religión pagana, la religión judía y la religión de Mahoma, que conoce a través de Hugo Grocio, y las compara en sus fundamentos no sólo doctrinales sino también morales.[115] Aunque cita los aspectos negativos de las otras religiones, prefiere destacar las cualidades diferenciales del cristianismo, que se resume en el seguimiento de Cristo.

«Fundamentos» (serie XVIII). Dios oculto. En un primer momento, Pascal ha mostrado que la esencia del ser humano está oculta. En paralelo, en un segundo paso insiste en que Dios está escondido, tema central de la serie titulada «Fundamentos». Entiende por «fundamento» el texto en el que se apoya la religión, que en el caso del cristianismo son las Sagradas Escrituras (L. 243). Trata aquí de responder a dos de las objeciones que se hacen a la religión cristiana: su carácter misterioso y la oscuridad de las Escrituras.

Sobre la primera objeción comienza advirtiendo que «todo lo que es incomprensible no deja por ello de ser» (L. 230). En su correspondencia con Mademoiselle de Roannez confesaba: «Todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios» (octubre de 1656). Lejos del racionalismo de Descartes y sus distintas demostraciones racionales de la existencia de Dios, lejos de la tradición escolástica, distante del fideísmo de Montaigne, Pascal apela al Dios de Nicolás de Cusa: el *Deus absconditus*, principio de interpretación de su teología.[116] De este modo establece un paralelo entre los enigmas humanos y los misterios del cristianismo: al carácter paradójico de la condición humana corresponde un Dios paradójico, presen-

---

[115] Concluye que la religión pagana, que es popular y descansa en lo exterior, no tiene fundamentos; que el fundamento de la religión mahometana, cuya información posiblemente encontró en Charron y en Grotius, es rechazable, y que la religión judía tiene una tradición admirable si se observa a sus santos más que al pueblo, pero no es universal como el cristianismo, que no excluye a nadie. La religión cristiana se adecua a todos: al pueblo, a quien eleva, y a los cultos, a quienes rebaja, pues hace falta que el pueblo entienda el espíritu de la letra y que los cultos sometan su espíritu a la letra (L. 219). M. y M. R. Le Guern, 1972, pág. 169.

[116] H. Gouhier, 1996, pág. 189 y sigs.

te y ausente al tiempo, que sólo se descubre ocasionalmente. Lucien Goldmann pensaba que ese Dios oculto era también expresión de su pensamiento trágico; más bien anuncia un orden distinto al natural. En el *Deus absconditus*, Pascal ve no sólo el principal fundamento del cristianismo, sino también la mayor prueba de su sentido.

Advierte que muchos de los que rechazan la religión cristiana se imaginan que consiste en la adoración de un Dios Todopoderoso y eterno que se manifiesta con evidencia, y con ello muestran desconocer el cristianismo: eso es el deísmo, tan alejado del cristianismo como el ateísmo. El Dios de los cristianos no consiste en un Dios autor del orden de los elementos: ése es el Dios de los paganos y de los filósofos. El Dios de los cristianos es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el Dios que Pascal descubrió la noche de su conversión: un «Dios de amor y de consuelo» (L. 449).

Dios se esconde y prefiere el claroscuro. Como señala M. Le Guern, el *Deus absconditus*, imagen bíblica y divisa de Port-Royal, se convierte en una de las claves esenciales de la «Apología» de Pascal. Esta certeza central sobre la que gravita su obra se desarrolla en varios fragmentos de esta serie: Dios ha querido descubrirse a los que lo buscan de todo corazón, de ahí que haya «suficiente luz para aquellos que sólo desean ver, y bastante oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria».

No hay datos suficientes para concluir ni una presencia manifiesta de la divinidad, ni una exclusión total: sus señales no son visibles de un modo inmediato, ni universal. Para percibirlas es preciso que el propio Dios quiera revelarse y se descubra; se oculta a los que lo tientan y le huyen y se descubre a los que lo buscan de todo corazón (L. 149). Así, la explicación de que Dios se oculte se formula en términos teológico-morales.

El trasfondo agustiniano y jansenista de Pascal se expresa en ocasiones abiertamente, y su lenguaje resulta entonces tan lejano como duro y le separa de sus lectores. Dios se descubre sólo por misericordia:

> *Cegar. Alumbrar.* San Agustín. Montaigne, *Sabunde.* Hay suficiente claridad para alumbrar a los elegidos, y suficiente oscuridad para humillarlos. Hay bastante oscuridad para cegar a los réprobos y bastante claridad para condenarlos y hacerlos inexcusables. (L. 236.)

En los *Pensamientos*, primero dedujo la contradicción de la condición humana de la observación y el análisis de los hechos. Después su teo-

logía tratará de explicar y de remediar esta situación. Los hombres son indignos de Dios por su corrupción, pero capaces de Dios por su primera naturaleza (L. 444). Adán representa el orgullo y la oscuridad; Cristo, la redención y la luz. La teología de Pascal es cristocéntrica, y ahí desaparece la dureza de su lenguaje: piensa que la manifestación de Dios es histórica y está ligada a Jesucristo, el Mediador, que une las dos naturalezas, la humana y la divina. Desde la caída de Adán, los hombres ya no pueden conocer ni amar a Dios, lo invisible, más que por medio de lo visible: los hechos de la vida de Cristo. El redentor es así revelador,[117] pues permite reconciliarse con Dios y remediar las propias miserias.

Cristo enseñó a los hombres que amándose sólo a sí mismos eran esclavos, ciegos, enfermos, desgraciados y pecadores: lo contrario a la justicia. Fue preciso iluminar, curar y liberar (L. 271). El egoísmo, instinto enfermo y opuesto a la verdad, hace creerse un dios para los demás y sume en la ceguera y en la oscuridad. Es preciso renunciar al desmedido amor a sí mismo, para amar al ser universal: sólo así se descubre que somos miembros de un todo y se transforma un corazón endurecido, principal obstáculo para una transformación radical. De esta manera Cristo, testimonio de una vida de entrega, se convierte en el modelo de humanidad: es un siervo que libera, fuente de Gracia y de la delectación en la ley de Dios (*Escritos sobre la gracia*, XI). Para Pascal, como posteriormente para Kierkegaard, el amor a los demás como a uno mismo se realiza por la mediación de Dios, que hace ver en el otro alguien próximo, capaz de bien y no un rival; solamente así resulta posible lo humanamente imposible: el deber de amar a los otros como hermanos, incluso a los enemigos.

A partir de aquí, Pascal se centra en las Escrituras, pues sólo «Dios habla bien de Dios». Su propia retórica se inspira en ellas, y aunque la mayor parte de las pruebas de Pascal proceda de la apologética tradicional, su enfoque es original. No aparecen tras demostrar racionalmente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, como en la tradición tomista, sino que se exponen, una vez que han sido descritas las contradicciones que caracterizan al ser humano, en un plano existencial y después de anunciar a un Dios oculto.

El análisis de las pruebas históricas de la religión constituye un punto de partida en el camino que puede conducir a la fe y que derriba ciertos obstáculos, pero además es preciso que se produzca una re-

[117] P. Magnard, 1997, pág. 26.

velación interior. Así, en el acto de la fe interviene un elemento ascético y uno místico.[118]

La perspectiva del claroscuro se convierte ahora en la clave de interpretación de las diferentes pruebas apuntadas en las siguientes secciones. El fundamento común de la religión judía y la cristiana es el Antiguo Testamento, donde Dios se revela mediante una acción histórica, de ahí que dedique las series siguientes a las claves de su interpretación. Como indica Henri Gouhier, la apologética de Pascal es ante todo una hermenéutica de las Escrituras.

«Ley simbólica» (serie XIX). Puesto que Dios se oculta cegando a unos y desvelándose a otros, tanto en la naturaleza como en las Escrituras (L. 232), la idea de la «Ley simbólica», expuesta en la serie XIX, defiende que el lenguaje de Dios en las Escrituras es ambiguo, cifrado: habla por figuras o símbolos cuyo sentido hay que desvelar (L. 267, 268). En la Biblia hay pasajes claramente reconocibles por el espíritu, pero también hay contradicciones internas que hay que descifrar. Por ejemplo, si las Escrituras sólo tuvieran un sentido, entonces el Mesías nunca vino, pues no reinó con gloria como esperaban los judíos. Sin embargo, si se reconocen los dos sentidos, entonces llegó en Jesucristo, como el siervo de Yahvé. El objetivo de esta serie es encontrar el justo medio entre dos errores frecuentes: «tomarlo todo literalmente; [...] tomarlo todo espiritualmente» (L. 252). Para ello hay que distinguir los pasajes oscuros de los claros, los términos equívocos y los unívocos. Los primeros pueden aclararse si se considera que son figuras de la verdad. Como para los rabinos, para Pascal la Escritura es una cifra con un doble sentido: el literal y el espiritual (L. 274), y como en san Agustín, el sentido literal se subordina al espiritual.

Pascal aplica a la exégesis bíblica un principio general de interpretación: cuando un texto de un autor presenta pasajes contrarios hay que buscar la unidad y distinguir los pasajes equívocos de los unívocos: «para comprender la Escritura hay que darle un sentido en el que todos los pasajes contradictorios concuerden [...]; hay que tener uno que concuerde incluso los pasajes contrarios» (L. 257).

¿Cómo distinguir los pasajes que deben ser interpretados literalmente y los que son sólo simbólicos? Cada uno tiende a interpretar literalmente los pasajes que concuerdan con su modo de pensar y

[118] J. Mesnard, 1976, pág. 329. A diferencia de Ph. Sellier, Mesnard defiende la presencia del elemento místico en Pascal.

llama bien a aquello que ama (L. 255), de nuevo la disposición del corazón se revela esencial para interpretar ahora los pasajes oscuros y los símbolos, que comportan ausencia y presencia (L. 265). Las palabras alianza, sacrificio, ley y rey, entre otras, según sean tomadas en un sentido literal o figurado, ocultan o desvelan el verdadero sentido de las Escrituras. Por ejemplo, los que otorgan una gran importancia a los bienes materiales entendieron mediante esta clave las promesas de los bienes hechas a Israel por los profetas, y así los judíos carnales creían que el Mesías sería un gran príncipe temporal (L. 287). En realidad, las promesas de bienes temporales hechas a Israel por los profetas eran sólo una imagen de los bienes eternos prometidos por Cristo a todos los hombres, y lo material es figura o símbolo con relación a la verdad, que es de orden espiritual (L. 260). Para Pascal, la clave para descifrar las contradicciones aparentes de la Biblia y que permite discernir adecuadamente el sentido literal y el espiritual es la caridad, que no es un precepto figurativo (L. 849): «Todo lo que no tiende a la caridad es símbolo. El único objeto de la Escritura es la caridad. Todo lo que no tiende al único bien es un símbolo. Pues como sólo hay un fin, todo lo que no tiende a él con palabras claras es símbolo» (L. 270).

Para comprender las Escrituras se exige como actitud previa una cierta apertura a una esperanza última, y dado que Pascal renuncia a conocer a Dios fuera de Cristo, el análisis de las Escrituras que desarrolla en series posteriores tiene como objetivo interpretar las distintas pruebas del cristianismo. Las primeras se dedican preferentemente al Antiguo Testamento, puesto que el cristianismo se asienta en la historia del pueblo judío: «Rabinaje» (XX), Perpetuidad (XXI), Pruebas de Moisés (XXII). Luego aborda la significación cognoscitiva del seguimiento de Cristo y del *ordo amoris* como una ética de máximos.

Pruebas del Antiguo y del Nuevo Testamento (series XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV y XXVI). En la serie XX se incluyen numerosas notas que proceden de la obra *Pugio Fidei*, de Ramón Martín, dominico catalán del siglo XIII. Pascal se documenta aquí sobre el Talmud para buscar los argumentos favorables a la interpretación de las Escrituras (L. 278). En la serie XXI, «Perpetuidad», trata de mostrar que en todas las religiones han existido dos clases de hombres: los carnales y los espirituales: «Los judíos materialistas esperaban un Mesías material, y los cristianos toscos creen que el Mesías les ha dispensado de amar a Dios. Los verdaderos judíos y los verdaderos cristianos

adoran a un Mesías que les hace amar a Dios» (L. 286). La serie XXII, «Pruebas de Moisés», se dedica a mostrar el papel de este personaje central de la historia judía. Es el dispensador de la ley, símbolo de la del Mesías.

Después de la exposición de las distintas pruebas extraídas del Antiguo Testamento, Pascal precisa que la religión cristiana defiende que esos signos no son nada, pues no suelen conducir a un cambio de vida. Sólo la entrega gratuita e incondicional, «la locura de la cruz», tema de resonancias paulinas y erasmianas, permite conocer y amar a Dios. De ahí que la religión cristiana sea «loca si consideramos la causa eficaz» y sabia si tomamos en cuenta la sabiduría que la prepara (L. 291).

Las últimas series abordan el Nuevo Testamento como clave del Antiguo y testimonio de la caridad: «Pruebas de Jesucristo» (XXIII), «Profecías» (XXIV), «Figuras particulares» (XXV) y «Moral cristiana» (XXVI). La serie XXIII expone la grandeza de Jesucristo, su «alma perfecta, heroica» (L. 316). No pertenece al orden material ni intelectual, sino al orden de la caridad: «La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus representa la distancia, infinitamente más infinita, de los espíritus a la caridad porque ésta es sobrenatural» (L. 308). No incluye aquí referencia a sus milagros, a pesar de que este tema aparece en la sección III, donde aborda sus condiciones de posibilidad y su fuerza probatoria. Son textos que datan de 1656 y que no incluyó en las series clasificadas en 1658, lo que muestra la evolución de su proyecto original, probablemente debido a su lectura del *Pugio Fidei* y su reflexión sobre las Profecías. El cristocentrismo de Pascal se completa en el texto titulado «Misterio de Jesús», que se incluyó como el fragmento 919 de los *Pensamientos* (sección IV. «Fragmentos no registrados por la copia»).

Que Cristo fue predicho y esperado por medio de símbolos se convierte en una de las pruebas centrales, que ocupan numerosos fragmentos, incluidos tanto en los «Papeles clasificados» como en los «Papeles no clasificados», sin contar con numerosas notas dispersas. «J. C. a quien los dos Testamentos consideran, el Antiguo como su esperanza; el Nuevo como su modelo: ambos como su centro» (L. 388). Pascal se detiene aquí en la realización de las profecías referentes al tiempo y las condiciones de la llegada del Mesías: «Está profetizado que en el tiempo del Mesías vendría a establecer una nueva alianza [...] que pondría su ley, no en lo exterior sino en el corazón. ¿Quién no ve la ley cristiana en todo esto?» (L. 346).

Profetizar es perpetuar (L. 332), es hablar de Dios, no mediante pruebas sino por «sentimiento interior e inmediato» (L. 328); no es sólo predecir, sino fundamentalmente testimoniar una comunicación con Dios. En cierto modo, el profeta es un «cristiano» del Antiguo Testamento, lo que permite comprobar una vez más el cristocentrismo de Pascal, muy presente en ciertas corrientes religiosas de los siglos XVI y XVII. La serie XXV, «Figuras particulares», consta sólo de dos fragmentos cortos, y aquí seguramente incluiría nuevos argumentos sobre la interpretación figurativa de ciertos pasajes del Antiguo Testamento cuya significación se aclara a la vista del Nuevo. En todas estas series hay que señalar la distancia que separa a un biblista del siglo XVII de un exégeta bíblico actual. Algunas perspectivas no resisten el paso del tiempo, mientras que otras resultan aún de actualidad.[119] No es posible detenerse aquí en todos estos aspectos teológicos, pero hay un tema que resulta clave para la comprensión de su «Apología»: la distinción de tres órdenes de realidad.

«Moral cristiana», «Conclusión» (series XXVI y XXVII). Si hasta ahora Pascal ha detallado las diversas etapas en el proceso de búsqueda del bien supremo, a continuación introduce los efectos de su logro: Dios por Jesucristo. Éste es el sentido de la serie XXVI, dedicada a la «Moral cristiana», y vinculada a la XXIII, «Pruebas de Jesucristo».

Uno de los objetivos de la descripción de la condición humana fue rebajar el orgullo y el desmedido amor de sí. Saint-Cyran insistía en la humildad como paso previo a la conversión; evitar la prepotencia, diríamos hoy. Ahora, superados los dos extremos (la soberbia y la desesperación), se presenta al hombre reconciliado. Éste es el sentido final de un nuevo anuncio: «Nadie es dichoso como un verdadero cristiano, ni razonable, ni virtuoso, ni amable» (L. 357).

Las escisiones y los conflictos han dado paso a un nuevo orden que restaura el equilibrio perdido. Para ello ha sido preciso que el ser humano comprendiera que es miembro de un todo. La tristeza es sustituida por la alegría, la ansiedad por la esperanza. El amor egocéntrico y malsano da paso a una justa y sana estima de sí: «al amar al cuerpo se ama a sí mismo porque sólo tiene ser en sí, por sí y para sí» (L. 372).

---

[119] La argumentación empleada por Pascal ha sido analizada, entre otros, por P.-M. Beaude, *L'Accomplissement des Écritures*, París, Cerf, 1980; por P. Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, París, Vrin, 1989, y por P. Magnard, 1975.

Pascal recupera la idea paulina del cuerpo místico de Cristo y se imagina «un cuerpo lleno de miembros pensantes». La felicidad está entonces en consentir, con la conducta del alma entera a la que se pertenece, que «los ama mejor de lo que ellos mismos se aman» (L. 360). Todo es uno, y «el que se adhiere a Dios, es un solo espíritu con Él». Éste es el orden de la caridad al que aspira la moral cristiana, una moral de generosidad y de unión; desde ahí todas las cosas cobran una nueva luz.

Las distintas escisiones y ruptura de planos en las que Pascal ha venido insistiendo se explican por la existencia de tres órdenes de realidad cualitativamente distintos y descritos en la serie XXIII: los cuerpos, los espíritus y la caridad. La grandeza de unos es invisible para los otros; así, la grandeza de las personas de espíritu es invisible para los que buscan la grandeza en lo material, como los ricos o los reyes, que no miran con los ojos del espíritu. Y al igual que hay quien no puede admirar más que las grandezas materiales, como si no las hubiese espirituales, otros no admiran más que las intelectuales, como si no las hubiera infinitamente más elevadas en la sabiduría. Pascal mantiene el principio de inconmensurabilidad y discontinuidad de los distintos órdenes de las cosas.[120]

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que el menor de los espíritus... Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos no valen el menor impulso de caridad. Esto último es un orden infinitamente más elevado: de todos los cuerpos juntos no sabríamos hacer surgir un pequeño pensamiento, pues es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se sabría obtener un impulso de verdadera caridad; esto es imposible, y de un orden distinto, sobrenatural. (L. 308).

La distinción de los tres órdenes, clave central[121] en los *Pensamientos*, estuvo presente a lo largo de la argumentación seguida, entre otras series, en la «Razón de los efectos». Los tres órdenes se corresponden con tres clases de personas: los carnales o materiales (los mundanos), los doctos (los científicos y filósofos) y los santos o

[120] En la *Sommation des puissances numériques*, Pascal había subrayado la heterogeneidad de los diferentes géneros. Por adición de puntos, no se llega nunca a una línea, por la adición de líneas no se llega a una superficie.

[121] *Cf.* J. Mesnard, «Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées», en *Pascal. Thématique des Pensées* [L. M. Heller e I. M. Richmond (dir.)], París, Vrin, 1998, y T. Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal*, Publications de la Sorbonne, 2007, pág. 193.

los perfectos cristianos. En cada uno de ellos domina una de las facetas del ser humano: en los primeros lo material, en los segundos la inteligencia, y en los terceros el corazón convertido, y estos tres órdenes son gobernados por aquello que deleita a la voluntad *(delectatio)*. Los materiales buscan la satisfacción en los placeres del cuerpo, los doctos persiguen la satisfacción de su curiosidad mediante su inteligencia, los terceros quieren satisfacer su corazón con la justicia y la caridad (*Escritos sobre la gracia*, tercer escrito). A los ojos de unos, la vida de los otros es incomprensible, pues la jerarquía de sus valores es distinta, de ahí que en cada orden haya a quienes se consideren los «superiores» del orden respectivo pero que no son reconocidos como tales por los que están en un orden distinto. Así, los grandes genios que persiguen satisfacer su inteligencia no son comprendidos por los que se orientan a los placeres. Lo mismo ocurre con los que buscan la grandeza en el orden de la caridad, pues no son aceptados por los que se dedican sólo a los bienes de la inteligencia y son calificados de locos a los ojos del mundo. Como para Erasmo, la suprema felicidad a la que aspiran los creyentes, el verdadero heroísmo y la santidad, no son sino una especie de locura para los demás. Tres figuras representan los tres órdenes: el rey, Arquímedes y Cristo. El principio que organiza el orden superior es desconocido por los que están en un orden inferior, pero quien está en el orden superior percibe la diferencia de los distintos órdenes y la clase de racionalidad y de amor que es aplicable en cada caso. A los tres órdenes de realidad corresponden las tres facetas de la condición humana: el cuerpo, el espíritu o la inteligencia y el corazón; corresponden al nivel sensible, inteligible y moral.

La corrupción, que afecta al conocimiento y a la voluntad, puede estar presente en los tres órdenes, lo que explica que se quiera dominar a los otros hombres, tanto en el orden del cuerpo (los tiranos) como por el espíritu (el principio de autoridad en las ciencias), como por el corazón (los falsos profetas). Pascal constata la enorme distancia que existe entre la devoción —sólo atenta a las formas, a los preceptos y a los ritos— y la auténtica bondad gratuita (L. 365): es la distancia entre el cumplimiento de la ley y la caridad. Fuera de las verdades demostrativas, que pertenecen al orden del espíritu, no hay verdad más plena que la caridad, el *ordo amoris*, que representa el punto de vista absoluto a partir del cual se ordenan todos los puntos relativos. Como expresa el fragmento L. 926: «Nos hacemos un ídolo con la verdad misma, porque la verdad sin la caridad no es Dios y es

su imagen y un ídolo al que no hay que amar ni adorar, y aún menos hay que amar o adorar a su contrario que es la mentira».

Desde el orden de la auténtica caridad, fuente de todas las virtudes, el hombre se vincula de un modo limitado a los bienes finitos, corporales y espirituales y dirige su deseo infinito de bien y de verdad a lo sobrenatural y eterno. El amor a Dios representa a la caridad, que es vínculo de perfección moral y restaura el orden y la armonía, a la vez que asigna a cada cosa su sitio.

El orden del espíritu —la ciencia y la filosofía— es necesario para descubrir verdades parciales y reconocer las limitaciones, los desórdenes y las contradicciones de la vida humana; permite iluminar ciertas realidades, tomar conciencia de la ignorancia y de los límites de la razón, pero no hay que idolatrarlo. Pascal busca la apertura a otra verdad última que satisfaga el deseo absoluto de bien y verdad, y ofrezca un remedio a la escisión. Lo encuentra en la experiencia de la originaria religión cristiana y en la ética de la caridad, entendida como un amor generoso y altruista; es su punto firme de apoyo y de estabilidad. Así, finalmente se comprueba que la experiencia religiosa de Pascal unifica su pensamiento y da su lugar preciso a la vida mundana, la ciencia y la fe. Como san Agustín, Pascal insiste en la distancia infinita entre el orden del espíritu y el de la caridad, entre la bondad y el poder infinito de Dios, y la corrupción de la condición humana.[122]

A diferencia de Descartes, que recomendó obediencia sin discusión a la autoridad eclesiástica o política, Pascal siempre consideró necesario discernir los límites en los que está justificada la sumisión a las autoridades legítimas. En su primera carta a Charlotte de Roannez indicaba que la corrupción podía habitar también en casas consideradas sagradas y en los libros de teología.

Recuperada la auténtica vinculación con Dios por medio de la caridad, la sociedad encuentra entonces un fundamento sólido y se religa a la justicia absoluta. Sin Dios no es posible alcanzarla, pues el egoísmo divide y enfrenta de continuo a los hombres. Con Dios, «dos leyes bastan para regir toda la república cristiana mejor que todas las leyes políticas» (L. 376). El amor a Dios, por medio de Cristo, posibilita el amor al prójimo, y así la humanidad se reconcilia también consigo misma. Es el anuncio de un nuevo modelo de humanidad. Ésta es la última perspectiva: «J. C., san Pablo, tienen el método de la caridad [...]. Este método consiste principalmente en la digre-

[122] *Cf.* T. M. Harrigton, *Pascal philosophe*, París, SEDES, 1982, pág. 133 y sigs.

sión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para demostrarlo siempre» (L. 298).

El orden del corazón es diferente del recorrido progresivo de la razón,[123] y las continuas digresiones de Pascal sobre los temas más diversos han desembocado en el descubrimiento de ese orden último. Todos los recursos literarios empleados, las hipérboles y metáforas, las elipsis, los interrogantes y las exclamaciones, se han dirigido a inquietar intelectual y afectivamente a su lector, a desmitificar y a denunciar la idolatría reinante. Siempre han aparecido los mismos temas vistos desde distintos ángulos, en una retórica de la repetición. Es la lógica de la digresión, en virtud de la cual todas las cuestiones analizadas están impregnadas de las mismas claves; es el estilo que corresponde al orden del corazón y que invita a la búsqueda interior y a la meditación. Así, la forma de la obra coincide con el fondo de la obra: se muestra lo que se ama, no se demuestra.

Los fragmentos incluidos en la última serie, la «Conclusión», están dedicados a los cristianos que creen en Dios sin necesidad de pruebas y recuerdan los límites de la «Apología». De este modo Pascal pretende adelantarse a la objeción de su interlocutor, que después de una búsqueda seria constata que no consigue creer. El apologista precisa que las creencias no se pueden imponer y las pruebas no son más que un instrumento, destinadas a abrir el espíritu a la esperanza y la escucha *(auditu)*. Para ello se apoya en el análisis racional y en el deseo que cada uno tiene de ser feliz. Trata de disipar la ilusión de los falsos bienes, que son los obstáculos que hay que salvar. Su labor es legitimar racionalmente la sumisión a otras costumbres y la atención a otras verdades que deben resultar creíbles y no fundadas tan sólo en el principio de autoridad: es lo que llama «abrirse a las pruebas, confirmarse por la costumbre». Sin embargo, también sabe que, en última instancia, eso no es lo esencial del cristianismo, y reconoce que hay una «gran distancia entre el conocimiento de Dios y el amarle» (L. 377). No se puede tener fe si Dios no «inclina el corazón», como rezaba su salmo favorito. Pascal es heredero de la teoría de la gracia de san Agustín y de la espiritualidad del amor a Dios de Saint-Cyran y de san Francisco de Sales. Insiste en que la auténtica conversión, una experiencia personal e intransferible, proviene de Dios. Así, todos los recursos empleados por el apologista no pueden proporcionar la fe, ni imponer por fuerza las creencias: solamente pueden conducir

[123] J. Mesnard, 1976, págs. 176-178.

a que el indiferente reflexione sobre sus prioridades y convicciones, lo que está muy lejos de la auténtica conversión. La razón sólo muestra la necesidad de la fe para creer en Dios. Y así es como se cierra el círculo de la «Apología».

Reflexiones finales

La amplitud de perspectivas de la obra de Pascal, científica, filosófica y religiosa, junto con el carácter fragmentario e inacabado de sus *Pensamientos*, favoreció una multitud de interpretaciones opuestas a lo largo de la historia. Desde Voltaire, Condorcet y Nietzsche fue un lugar común entender que el cristianismo de Pascal destruyó su racionalismo científico, aunque siempre consideró ilegítima y tiránica la intrusión del poder político o religioso en el terreno científico o intelectual. Desde los últimos años, los investigadores[124] de su obra insisten en la necesidad de atender a las diversas facetas de su pensamiento sin contraponerlas e invitan a leer al autor al completo. Es así como en muchos momentos se puede descubrir la unidad que subyace en la amplitud de sus inspiraciones.

Pascal fue un hombre de síntesis y de distinciones que alertó sobre el peligro de reduccionismos de cualquier tipo. Si hay una constante que emana de la lectura de su obra es precisamente la necesidad de discernimiento y de coherencia. Cada saber y cada orden de realidad tienen un rango distinto. Sólo el funcionamiento armonioso de la razón y del corazón, del espíritu geométrico y del de sutileza, conducen a una sabiduría humana.

Aunque Pascal admiró los descubrimientos de la nueva ciencia y del humanismo renacentista, no se dejó deslumbrar por ellos. Denunció que los principales enigmas seguían sin resolver y que se erigían nuevos ídolos con pies de barro; detectó el sufrimiento y la incertidumbre de la vida humana, analizando los hechos y reflexionando sobre la historia. Como Erasmo, describió la locura del mundo. Allá donde se examine —en sus costumbres, en su forma de gobierno o en sus leyes—, siempre encontró los signos de la contradicción y de la hipocresía y, sobre todo, de la injusticia y del deseo universal de dominio. Vio el fondo oscuro e ingobernable del corazón humano y la

[124] H. Gouhier, L. Marion, J. Mesnard, P. Magnard, Ph. Sellier, M. Le Guern y H. Bouchilloux, entre otros.

falta de seguridad y de estabilidad en la vida: aquello en lo que se suele basar resulta ser una ciénaga.

De ahí su diagnóstico: sin Dios, el ser humano, que es constitutivamente ambivalente, no renuncia a su egoísmo y construye nuevos absolutos. Abandonados a sí mismos, los hombres acaban devorándose. Es lo que resume con el término «miseria»: nadie se sustrae a ella. Su discurso sobre la amplitud de los males recuerda a Job y anticipa a Schopenhauer. Sus preguntas sobre las consecuencias de un mundo sin Dios donde todo esté permitido, a Dostoievski.

Pascal tampoco se engañó sobre las religiones positivas de su época. Como a Kierkegaard, los ideales cristianos lo llevaron a cuestionar los valores de su propio tiempo, y en un momento en que la Iglesia tenía un gran poder advirtió que en realidad había muy pocos cristianos auténticos.

Pero su pesimismo antropológico y moral no fue el momento definitivo. Sin duda hay en él un elemento de ascética que entiende como renuncia al culto al yo y que propició las críticas de los humanismos ateos al cristianismo. Es cierto que sólo parece sensible a los aspectos oscuros de la existencia humana, pero la leyenda de un pensador torturado por su pesimismo sólo atendió a una parte de sus *Pensamientos* e ignoró otros escritos religiosos. Sin renunciar al discernimiento, su espiritualidad se nutre de su meditación de las Escrituras, de la literatura mística y sobre todo de su propia experiencia personal. Aspiró a lo trascendente y a lo eterno y esperó los bienes más preciados, por entender que elevan al ser humano. Es un autor barroco que tiene que ser referido a su momento histórico para comprender por qué se convirtió en un clásico. Éste ha sido uno de los objetivos principales de este estudio preliminar, que ha tenido también en cuenta las investigaciones realizadas desde 1981, fecha en que se editó una amplia selección de sus obras.

Quizá las pinturas de Georges La Tour, su contemporáneo, traducen el mundo y la hondura de Pascal: expresan el sentir de una época conflictiva en la que coexisten la oscuridad, la claridad y el misterio. La luz del claroscuro simboliza la tensión de una vida que se orienta a descifrar enigmas en todos los ámbitos: matemáticas, física, filosofía y mística. Pascal siempre buscó comprender hasta el límite de sus fuerzas y de lo pensable. Se esforzó por descifrar toda clase de problemas que afrontó como retos, le interesaron las cuestiones esenciales y lo aparentemente insoluble, y de ahí su pervivencia. En definitiva, fue un maestro de la inquietud y de la desmitificación, pero también de

la esperanza. Frente a la banalidad, apuesta por la seriedad y la sacralidad; frente a la indiferencia, invita a la praxis y al compromiso; frente al desencanto acude a la esperanza; frente a la desmoralización propone una ética de máximos. Y es así que el drama de una época es vivido por Pascal de un modo existencial y personal.

CRONOLOGÍA

1623 Nace Blaise, hijo de Étienne Pascal y de Antoinette Begon, en Clermont (Auvernia, la actual Clermont-Ferrand). Su hermana mayor, Gilberte, había nacido en 1620.

1625 Nace Jacqueline, la hermana pequeña de Pascal.

1626 Muere Antoinette Begon, madre de Pascal.

1631 Étienne Pascal decide abandonar sus cargos en provincias, vivir de las rentas y dedicar su tiempo a las ciencias y a la educación de sus hijos. La familia abandona Clermont y se instala en París.

1634 Blaise Pascal compone un *Tratado sobre los sonidos* (1634-1635).

1635 Descubre solo la trigésimo segunda proposición de Euclides. Desde entonces es admitido a las reuniones de la Academia Mersenne.

1640 La familia Pascal se traslada a Ruán. Pascal imprime su *Ensayo sobre las cónicas*, que había compuesto a los dieciséis años, preludio de un *Tratado sobre las cónicas*, inacabado.

1642 Pascal inventa y empieza a poner en funcionamiento la máquina aritmética, llamada *Pascaline*.

1646 Inicia sus investigaciones sobre el vacío y repite el experimento de Torricelli. Los hermanos Deschamps le cuidan de una lesión y le introducen en la espiritualidad de Port-Royal.

1647 Publica sus *Nuevos experimentos respecto al vacío.*

1651 Muere su padre, Étienne Pascal.

1652 Carta de Pascal a la reina Cristina de Suecia, que acompaña el envío de una máquina aritmética.

1654 Sus conversaciones con el caballero de Méré, gran jugador, le hacen interesarse por la geometría del azar. Correspondencia con el matemático Fermat sobre la «regla de los repartos»,

bases del cálculo de probabilidades. Intensa experiencia religiosa, recogida en el *Memorial*. Es el testimonio de la llamada segunda conversión de Pascal.

1655 *Conversación con Monsieur de Saci en Port-Royal des Champs* (editada en 1728).

1656 Comienza la redacción de *Las provinciales*, que culmina un año más tarde. A lo largo de 1656 se editan dieciséis cartas.
Comienza a escribir sobre los milagros, con ocasión de la curación de su sobrina, Margarita Périer.
Proyecto de una «Apología sobre la religión cristiana».

1658 Descubre la solución al problema geométrico del cicloide. Pronuncia la conferencia en Port-Royal sobre el plan de la «Apología de la religión cristiana». Posible organización de la sección 1 («Papeles clasificados») de los *Pensamientos*.

1661 Muerte de su hermana Jacqueline Pascal, probablemente de una peritonitis.

1662 Pascal organiza las «carrozas de cinco soles», primer sistema urbano de transporte público.
El 19 de agosto, Blaise Pascal muere en París.

GLOSARIO

ABURRIMIENTO, FASTIDIO O TEDIO *(ennui)*
El ser humano huye del aburrimiento, del hastío, del tedio, pues le descubre el vacío de su existencia y le obliga a pensar en su destino mortal.

AMOR PROPIO *(amour propre)*
En el francés del XVII significaba desmesurado amor de sí, egoísmo.

APUESTA *(pari)*
En el argumento de la apuesta sobre la existencia de Dios, Pascal recurre al vocabulario que empleó en su «regla de los repartos» o cálculo del azar. Considera que no es posible demostrar racionalmente ni la existencia de Dios, ni tampoco la inmortalidad del alma. La existencia de Dios es sólo posible: es como un juego en el que hay las mismas posibilidades de ganar que de perder y en el que no es posible abstenerse, puesto que estamos «embarcados». Plantea sopesar lo que se gana y se pierde en el caso de que Dios exista o no, concluyendo que es razonable y ventajoso apostar a favor de que Dios exista.

CORAZÓN *(coeur)*
Centro espiritual del ser humano, núcleo o raíz de la persona, lo más genuino, la profundidad del alma. Pascal emplea este término en dos contextos distintos. En el orden de nuestros conocimientos, el corazón siente y conoce de un modo inmediato los primeros principios; a partir de ellos, la razón demuestra y concluye. En el ámbito religioso, Pascal recupera la significación del corazón en la Biblia: representa el centro de la persona, es su fondo indiferenciado de donde brotan pensamientos y sentimientos, sin que se establezca una separación clara entre lo corporal y lo espiritual, ni entre las distintas facultades

(Ph. Sellier), y es también el órgano de la conciencia moral. Si el corazón está vacío de Dios, entonces está lleno de egoísmo, de orgullo y de error, pues el ser humano sólo mira por sí mismo y está lleno de inmundicia (corazón de piedra). Con Dios, es capaz de superar el egoísmo y está repleto de fe y de esperanza (corazón de carne). San Agustín y san Bernardo concedieron una gran importancia al corazón, y en la Francia de los siglos XVI y XVII los escritos de san Francisco de Sales *(Tratado sobre el amor de Dios)* y de Saint-Cyran (opúsculo sobre *El corazón nuevo*) impulsaron una espiritualidad que centró su atención en el corazón humano, entendiendo que no hay conversión posible sin su trasformación radical. Este doble registro bíblico del corazón de piedra y del corazón de carne coincide además con la estructura general de los *Pensamientos*: miseria del hombre sin Dios frente a grandeza del hombre con Dios.

COSTUMBRE *(coutume)*
Como Michel de Montaigne, Pascal destaca el peso de las costumbres y del hábito. Las costumbres conforman una segunda naturaleza que destruye la primera (L. 126).

DESPROPORCIÓN *(desproportion)*
Pascal analiza el puesto del hombre con respecto al universo y destaca su desproporción, pues ante el infinito de grandeza es nada, y ante el infinito de pequeñez lo es todo. Suspendido entre estos dos extremos, dos abismos, el ser humano experimenta su descentramiento, su desarraigo y su falta de apoyo.

DIOS OCULTO *(Dieu caché)*
Pascal utiliza diversas expresiones: «Dios oculto», «Dios que se esconde», y recupera una concepción bíblica. Considera que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no pueden ser demostradas racionalmente. Como en Nicolás de Cusa, el *Deus absconditus* es una de las claves fundamentales de su pensamiento religioso: Dios se oculta a los que le rehúyen: «Hay suficiente luz para aquellos que sólo desean ver, y bastante oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria» (L. 149).

DIVERSIÓN, DIVERTIMENTO, DISTRACCIÓN *(divertissement)*
Pascal analiza la diversión desde un punto de vista psicológico y moral. Es un modo de evitar el tedio y buscar la alegría, la excitación.

También es un mecanismo para olvidar los problemas y evitar pensar en los males de la existencia humana. Desde el punto de vista moral, la diversión es analizada en la medida en la que nos entretiene y aturde y nos hace preferir lo accesorio a lo esencial.

DOGMATISMO *(dogmatisme)*
Corriente filosófica que defiende la posibilidad de conocer la verdad por medio de la razón. Pascal designa en ocasiones a los racionalistas con este nombre y critica el excesivo crédito concedido a la razón.

ESPÍRITU DE GEOMETRÍA *(esprit de géométrie)*
Representa la mentalidad matemática que quiere definirlo y demostrarlo todo. El espíritu geométrico conoce por principios que son palpables, alejados del uso común, pero una vez conocidos permiten razonar correctamente. Sin embargo, los geómetras que quieren tratar todo del mismo modo resultan ridículos, pues hay cuestiones en la vida que requieren espíritu de sutileza (L. 512, 513). En su opúsculo *Del espíritu geométrico* detalla los pasos necesarios que ha de seguir el método geométrico.

ESPÍRITU DE SUTILEZA *(esprit de finesse)*
Los principios del espíritu de sutileza son de uso común, y en este caso es preciso tener buena vista, pues los principios son muchos y es fácil que se escape alguno, lo que llevaría a error. Sus principios se sienten más que se ven, y hay que hacer un gran esfuerzo para hacérselos sentir a los que no los sienten por sí mismos, sin poder demostrar con orden como ocurre con la geometría. Los espíritus sutiles, acostumbrados a juzgar de un golpe de vista, se sorprenden cuando les presentan las proposiciones de la geometría, pues no tienen la paciencia necesaria para descender hasta los primeros principios de las cuestiones especulativas (L. 512, 513). Pascal se asombraba de la dificultad de su amigo, el caballero de Méré, para comprender conceptos matemáticos, como la divisibilidad de lo infinito.

FE *(foi)*
San Agustín, en su controversia con Pelagio, consideraba que la fe era un don gratuito de Dios. Pascal considera que Dios proporciona la auténtica fe por «sentimiento de corazón» (L. 110) e inclina al ser humano a creer en Él: «He aquí en lo que consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón» (L. 424).

FIGURA *(figure)*
Signo de una realidad de un orden superior.

GRANDEZA *(grandeur)*
Para Pascal, toda la grandeza del ser humano radican en el pensamiento, en la conciencia. Grandeza equivale a dignidad.

INFINITO *(infini)*
Designa lo ilimitado. El término aparece en su obra matemática (se anticipó a Cantor) y en los *Pensamientos.* El intento de imaginar el universo infinito produce vértigo.

INVERSIÓN CONTINUA DEL PRO AL CONTRA *(réversion du pour au contra)*
Procedimiento para analizar las diferentes posturas que se pueden adoptar ante una cuestión. Consiste en analizar los pros y los contras de cada posición, para descubrir las razones de los efectos observados.

MÁQUINA *(machine)*
Pascal, descubridor de la máquina aritmética, emplea el término «máquina» en los *Pensamientos* en el sentido cartesiano. Se refiere a la dimensión corporal.

MÉTODO *(méthode)*
Frente a Descartes y su propuesta de un solo método para descubrir la verdad, Pascal distingue distintos métodos según los temas que hay que analizar. Su postura se desarrolla en el *Prefacio sobre el tratado del vacío*, donde distingue los saberes que dependen de la tradición y de la memoria de los que dependen de la razón y la experiencia. También aborda cuestiones relativas al método a seguir en los opúsculos *Del espíritu geométrico* y *Del arte de persuadir*.

MISERIA *(misère)*
Término equivalente a debilidad, fragilidad, sufrimiento. La vanidad, la inconstancia y la presunción son muestras de la miseria humana. La miseria, como la muerte, está ligada a la condición humana. Job es el que mejor habló de la miseria y del sufrimiento humano, pues la conoció por experiencia propia (L. 402).

ORDEN *(ordre)*
Término con pluralidad semántica. Pascal lo emplea para referirse tanto a la ordenación de temas o materias, como al estilo de una obra, o a un ámbito de la realidad.

PARTIDOS O REPARTOS *(partis)*
Con el término «partidos» Pascal alude a la regla de los repartos, teoría combinatoria que puede considerarse como el origen de la moderna teoría de probabilidades. Dicha teoría está expuesta en las cartas que Pascal dirige al matemático Fermat en 1654.

PENSAMIENTO *(pensée)*
Como Descartes, Pascal estima que el pensamiento, o la conciencia, confiere dignidad al ser humano.

PIRRONISMO *(pirronisme)*
Modalidad del escepticismo renacentista. Toma su nombre de Pirrón de Elis, escéptico del siglo IV a.C. cuyas doctrinas fueron descubiertas en el Renacimiento. Tuvo una gran presencia en la Francia del XVII. Entre otros, destacaron Montaigne y Charron, leídos por Pascal, y cuyas posturas se recogen en algunos fragmentos, especialmente en los que abordan la miseria y la vanidad humanas.

RAZÓN DE LOS EFECTOS *(raison des effets)*
Expresión que pertenece al lenguaje de la física de la época. Los hechos observados se explican por unas razones ocultas a primera vista, y estas razones se descubren en ocasiones mediante el procedimiento de «inversión continua del pro al contra».

VANIDAD *(vanité)*
Equivale a insustancialidad, inanidad, frivolidad e importancia concedida a las apariencias.

VERDAD *(vérité)*
Pascal habla de las verdades parciales que pueden descubrir los distintos saberes. En el plano científico, apela a la razón y a la experiencia como única autoridad. En el antropológico, la verdad que se puede alcanzar es el reconocimiento del carácter contradictorio y paradójico de la condición humana. En este terreno, sus análisis se refieren a la verdad moral. En el religioso, si existe una verdad absoluta y esencial, está en Dios.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Oeuvres complètes [edición y notas de J. Chevalier], N.R.F., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954 (1976).

Oeuvres complètes [prefacio de Henri Gouhier, presentación y notas de L. Lafuma], París, Le Seuil, L'Intégrale, 1963.

Oeuvres complètes [edición, introducción y notas de Jean Mesnard] (Édition du Tricentenaire), I-VII, París, Desclée de Brouwer, t. I, 1964; t. IV, 1992.

Oeuvres complètes [edición, introducción y notas de M. Le Guern], Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1998; t. II, 2000.

EDICIONES DE OBRA PARCIAL

Les Pensées [ed. de F. Kaplan], París, Le Cerf, 2005 (esta edición ofrece una nueva ordenación de los *Pensamientos*, distinta de las anteriores).

Les Provinciales, Pensées et opuscules divers [ed. de G. Ferreyrolles y Ph. Sellier], París, La Pochothèque, 2004.

Pascal. Textes choisis et presentés [ed. de Ph. Sellier], París, Éditions Points, 2009.

Pensées [ed. de Ph. Sellier], Mercure de France, París, 1976.

TRADUCCIONES

Conversación con el Sr. de Saci (edición bilingüe) [traducción y estudio de A. Villar Ezcurra], Salamanca, Sígueme, 2006.

La geometría del azar. La correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal [traducción, introducción y notas de J. Basulto y J. A. Camúñez], Tres Cantos, Nivola, 2007.

Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos, opúsculos y cartas [prólogo de José Luis Aranguren, traducción y notas de Carlos R. de Dampierre], Madrid, Alfaguara, 1981.

Pensamientos [introducción de G. Albiac], Barcelona, Espasa-Calpe, 1995.

Pensamientos [trad. de M. Parejón], Madrid, Cátedra, 2008 (sigue la edición de Lafuma).

Pensamientos [traducción, estudio preliminar y notas de M. Armiño], Madrid, Valdemar, 2001 (sigue la edición de Le Guern).

Pensamientos [traducción y prólogo de Xavier Zubiri], Madrid, Alianza Editorial, 2004. (Sigue la edición de Brunschvieg.)

Tratados de pneumática [traducción, introducción y notas de A. Elena], Madrid, Alianza Editorial, 1984.

OBRAS SOBRE PASCAL

ALBIAC, G., *Pascal*, Barcelona, Barcanova, 1981.

ARANGUREN, J. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

BOUCHILLOUX, H., *Apologétique et Raison dans les Pensées de Pascal*, París, Klinksieck, 2005.

CARRAUD, V., *Pascal et la Philosopie*, París, PUF, 1992.

CHEVALLEY, C., *Pascal. Contingence et probabilités*, París, PUF, 1995.

CLÉRO, J.-P., *Pascal*, Neully, Atlande, 2008.

DESCOTES, D., *L'Argumentation chez Pascal*, París, PUF, 1993.

ERNST, P., *Géologie et Stratigraphie des Pensées*, Oxford, 1992.

FERREYROLES, G., *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, París, Champion, 1995.

GOLDMANN, L., *El hombre y lo Absoluto*, Barcelona, Península, 1985.

GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, París, Vrin, 1996.

GUARDINI, R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1955.

KOLAKOVSKI, L., *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Barcelona, Herder, 1996.

LE GUERN, M., *Pascal et Arnauld*, París, Champion, 2003.

LE GUERN, M. R., M. LE GUERN, *Les Pensées de Pascal, de l'antropologie à la théologie*, París, Larousse, 1972.

LLANSÓ, J., *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, Madrid, Narcea, 1984.

HARRINGTON, T. M., *Pascal philosophe*, París, CDU-SEDES, 1982.

MAGNARD, P., *Pascal ou l'art de la digression*, París, Ellipses, 1997.

MCKENNA, A., *De Pascal a Voltaire (le rôle des Pensées de Pascal Dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734)*, 2 vols., Oxford, Voltaire Foundation, 1990.

MESNARD, J., *Les «Pensées» de Pascal*, París, SEDES, 1976.

____, *Pascal. El hombre y su obra*, Madrid, Tecnos, 1973.

MOROT-SIR, E., *La raison et la grâce selon Pascal*, París, PUF, 1996.

PÉROUSE, M., *L'invention des «Pensées» de Pascal. L'édition de Port-Royal 1670-1678*, París, Champion, 2009.

SELLIER, PH., *Port-Royal et la littérature. 1. Pascal*, París, Honoré Champion, 1999.

SUSINI, L., *Pensées de Blaise Pascal*, París, Gallimard, 2007.

THIROUIN, L., *Le Hasard et les Règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, París, Vrin, 1991.

VILLAR EZCURRA, A., *Pascal: Ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987 / Ediciones Pedagógicas, 2001.

ÍNDICE

El que nunca irrita ni decepciona. Nada en él es prestado. Su contundencia deja siempre una puerta abierta. Aun cuando no se estuviera nunca de acuerdo con ninguna de sus palabras, uno desearía verlas y meditarlas una y otra vez.

Elias Canetti

GRANDES PENSADORES